حقق على أربع نسخ خطية إحداها
كتبت قبل وفاة المؤلف وقوبلت
على نسخة مقروءة عليه

تشنيف المسامع بجمع الجوامع

تأليف

بدر الدين أبي عبد الله
محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي

دراسة وتصحيح وتعليق

أبي عامر عبد الله شرف الدين الداغستاني

المجلد الرابع

دار طيبة الخضراء
للنشر والتوزيع | علم ينتفع به

بسم الله الرحمن الرحيم

تشنيف المسامع بجمع الجوامع

٤

حقوق الطبع محفوظة

الطبعة الأولى

١٤٣٩هـ - ٢٠١٨م

دار طيبة الخضراء
للنشر والتوزيع | علم ينتفع به

dar.taibagreen123
dar.taiba
@dartaibagreen
dar.taibaa

مكة المكرمة - العزيزية - خلف مسجد فقيه

٠١٢٥٥٦٢٩٨٦ | yyy.01@hotmail.com | ٠٥٥٠٤٢٨٩٩٢ | ٠٥٠٣٥٦٨٧٧١

(ص):

الكتاب السابع في الاجتهاد

(ش):

إنما أخر عن الجميع؛ لأن الاجتهاد متوقف على معرفة الأدلة، وعلى معرفة التعادل والتراجيح.

[تعريف الاجتهاد]

(ص):

الاجتهاد استفراغ الفقيه الوسع [في تحصيل[١]] ظن بحكم.

(ش):

الاجتهاد لغة: بذل الوسع فيما فيه كلفة، قال الماوردي[٢]: «مأخوذ من جهاد النفس وكدها في طلب المراد».

وفي الاصطلاح: ما ذكره، والمراد بالاستفراغ: بذل تمام الطاقة بحيث تحس النفس بالعجز عن المزيد، وهو جنس، و«الفقيه» احتراز عن المقلد، وقال: «لتحصيل ظن»؛ لأنه لا اجتهاد في القطعيات، ولم يحتج لتقييد الحكم بالشرعي كما فعل ابن الحاجب[٣]؛ لأنه قد دل عليه بذكر الفقيه، وإلا لم يكن لذكر الفقيه في الحد معنى.

وقد يورد عليه اجتهاد النبي ﷺ، فإنه لا يسمى فقيها عرفا، ولعدم الإذن فيه، إلا أن يقال: المحدود اجتهاد الفقيه لا مطلق الاجتهاد.

---

(١) ما بين المعقوفتين كذا في النسخ ٢ و ٣ و ٤، وفي «الغيث»: «لتحصيل»، وكذلك هو خلال الشرح، والظاهر أن الذي وقع خلال الشرح من تبعية الشارح للمصنف في «رفع الحاجب» (٤/ ٥٢٩).

(٢) «الحاوي» (١٦/ ١١٧).

(٣) انظر «رفع الحاجب» (٤/ ٥٢٩).

وقال الماوردي: «بذل المجهود في طلب المقصود، ونسب ابن أبي هريرة للشافعي أن الاجتهاد هو القياس، وليس كذلك، بل التبس عليه كلامه في «الرسالة» (٤٧٧، ف: ١٣٢٣)، فإنه قال: «معنى الاجتهاد معنى القياس»، أي: أن كلا منهما يتوصل به إلى حكم غير منصوص عليه»(١).

(١) انظر «الحاوي» (١٦/١١٨).

تتمة في حكم الاجتهاد

وللمصنف فيه تفصيل حسن نقله عن بعض العلماء في «رفع الحاجب» (٤/٥٢٩-٥٣٠) وخلاصته:

الاجتهاد في حق العلماء على ثلاثة أضرب: فرض عين، وفرض كفاية، وندب.

فالأول على حالتين:

إحداهما: اجتهاده في حق نفسه عند نزول الحادثة به.

والثانية: اجتهاده فيما تعين عليه الحكم فيه، فإن ضاق فرض الحادثة كان على الفور، وإلا على التراخي.

والثاني على حالتين:

إحداهما: إذا نزلت بالمستفتي حادثة فاستفتى أحد العلماء توجه الفرض على جميعهم، وأخصهم بالفرض من خص بالسؤال عنها، فإن أجاب هو أو غيره سقط الفرض، وإلا أثموا جميعًا.

والثانية: إن تردد الحكم بين قاضيين مشتركين في النظر، فيكون فرض الاجتهاد مشتركًا بينهما، فأيهما تفرد بالحكم فيه سقط الفرض عنهما.

والثالث على حالتين:

إحداهما: فيما يجتهد فيه العالم من غير النوازل ليسبق في معرفة حكمه قبل نزوله.

والثانية: أن يستفتيه قبل نزولها.

قلت: وهذا تفصيل حسن، إلا أن حصر صور الأحكام فيه نظر، والله أعلم.

[تعريف المجتهد وشروطه]

(ص):

والمجتهد: الفقيه.

[١- شروط المجتهد في نفسه]

وهو البالغ العاقل، أي: ذو ملكة يدرك بها العلوم، وقيل: العقل نفس العلم، وقيل: ضروريُّه.

(ش):

علم بهذا التعريف ركنا الاجتهاد، وهما المجتهِد والمجتهَد فيه، فالمجتهِد الفقيه، ثم أخذ في شروطه، فاستطرد بـ«العاقل» لذكر الخلاف في تعريف العقل، وذكر فيه ثلاث مقالات:

أحدها: أنه ملكة، أي: هيئة راسخة يدرك بها العلوم، وهو معنى قول غيره: قوة طبيعية يفصل بها بين حقائق المعلومات.

والثاني: أنه نفس العلم، وهو قول الأشعري، وحكاه الأستاذ أبو إسحاق عن أهل الحق، وأنهم قالوا بترادف العقل والعلم، وإن اختلف الناس في العقول لكثرة العلوم وقلتها.

والثالث: أنه بعض العلوم الضرورية، وهو قول القاضي أبي بكر[1]، وتابعه جمع من أصحابنا كابن الصباغ وسليم الرازي،

(١) انظر «التقريب» للقاضي (١/١٩٥) و«التلخيص» لإمام الحرمين (١/١٠٩-١١٠).

فخرجت العلوم الكسبية؛ لأن العاقل يتصف بكونه عاقلا مع انتفاء العلوم النظرية، وإنما قلنا: «بعضها»؛ لأنه لو كان جميعها لوجب أن يكون الفاقد للعلم بالمدركات لعدم الإدراك [المتعلق بها(١)] غير عاقل، قال القاضي عبد الوهاب: «فقلت له: أفتخص هذا النوع من الضرورة بوصف؟، فقال: يمكن أن يقال: ما صح معه الاستنباط».

ونقل القشيري في «المرشد» عنه أنه قال: «لا أنكر ورود العقل في اللغة بمعنى العلم، فإنهم يقولون: عقله وعلمه بمعنى، ولكن غرضي أن أبين العقل الذي ربط به التكليف».

(ص):

فقيه النفس.

(ش):

هذا شرط آخر، وهو سجية النفس بالفقه، وهي: أن تكون عنده قوة الفهم على التعرف بالجمع والتفريق والترتيب والتصحيح والإفساد، فإنه ملاك الصنعة، كذا قاله الأستاذ أبو إسحاق، قال: «ومن كان موصوفا بالبلادة وبالعجز عن التصرف لم يكن من أهل الاجتهاد»، وما أحسن قول الغزالي: «إذا لم يتكلم الفقيه في مسألة

(١) ما بين المعقوفتين تقدير مني، وهو في النسخ ٢ و ٣ و ٤: «المعلق عنها».

لم يسمعها ككلامه في مسألة [سمعها[١]].. فليس بفقيه»، حكاه الهمداني في «طبقات الحنفية».

(ص):

وإن أنكر القياس، وثالثها: إلا الجلي.

(ش):

هذا ألحقه المصنف بخطه على الحاشية، وأشار بذلك إلى أن منكري القياس يعدون من المجتهدين، حتى يعتبر خلافهم، وهذه المسألة تخرج من كلام الناس فيها مذاهب:

أحدها: اعتبار خلافهم مطلقا، وهو ظاهر كلام أصحابنا في الفروع، ولهذا يذكر الشيخ أبو حامد والماوردي والقاضي أبو الطيب وغيرهم خلافهم في كتب الفقه ويحاجونهم.

والثاني: المنع مطلقا، وهو قول القاضي أبي بكر، وتابعه إمام الحرمين، وقالا: هم في الشرع كمنكري البدائه في العقول، فلا أثر لخلافهم ولا وفاقهم[٢].

والثالث: إن أنكروا القياس الجلي.. لم يعتد بخلافهم، وإلا.. اعتد، وهو ظاهر كلام ابن الصلاح وغيره[٣]، وهو المختار.

---

(١) ما بين المعقوفتين من «الغيث»، وفي النسخ ٢ و ٣ و ٤: «يسمعها».

(٢) انظر «البرهان» (٢/ ٧٨٤، ف:٧٣٢).

(٣) انظر «الفتاوى» لابن الصلاح (١/ ٢٠٤-٢٠٧).

وقال الأبياري في «شرح البرهان» (٣/ ٨٠): «إن كانت المسألة مما تتعلق بالآثار والتوقيف واللفظ اللغوي، وليس للقياس فيها مجال.. فلا يصح أن ينعقد الإجماع دونهم، إلا على قول من يرى أن الاجتهاد قضية واحدة لا تتجزأ، فإن قلنا بالتجزئ.. فلا يمتنع أن يقع النظر في نوع هم فيه محققون».

(ص):

العارف بالدليل العقلي والتكليف به.

(ش):

شرط الغزالي والإمام الرازي كونه عارفا [بالدليل العقلي[1]]، أي: البراءة الأصلية، ويعرف أنا مكلفون بالتمسك به ما لم يرد دليل ناقل من نص أو إجماع أو غيرهما[2].

قال الهندي[3]: «ولم يذكرا فيه القياس، فإن كان ذلك بناء على أنه متفرع من الكتاب والسنة فالإجماع والعقل أيضا كذلك، فكان يجب أن لا يذكراهما، وإن كان ذلك بناء على أنه ليس بمدرك فكونه حجة ينفي ذلك، بل هو أيضا مدرك من المدارك، فينبغي أيضا أن يكون المجتهد عارفا به وبأنواعه وأقسامه وشرائطه المعتبرة وطرق عليته».

---

(١) ما بين المعقوفتين كذا في القسم الرديء من ٤ و«الغيث»، وهو في ٣ وأصل ٢: «دليل العقل»، ثم أصلح في ٢ إلى ما أثبتناه.

(٢) انظر «المستصفى» (٤/ ٩) و«المحصول» (٦/ ٢٤).

(٣) «نهاية الوصول» (٨/ ٣٨٢٨).

(ص):

ذو الدرجة الوسطى لغة وعربية وأصولا وبلاغة.

(ش):

أما اعتبار اللغة والعربية.. فلأن شرعنا عربي، فلا يمكن التوصل إليه إلا بفهم كلام العرب، وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب.

ولو أن المصنف عبر بدل «العربية» بـ«النحو» لكان أحسن لشموله الإعراب والتصريف.

وأشار بقوله «الدرجة الوسطى» إلى أنه لا يشترط في ذلك بلوغه إلى حد الأصمعي والخليل وسيبويه، بل يكفي عرفانه بأوضاع العرب[١]، بحيث يميز العبارة الصحيحية عن الفاسدة والراجحة عن المرجوحة، فإنه يجب حمل كلام الله وكلام رسوله على ما هو الراجح، وإن كان عكسه مرجوحا جائزا في كلام العرب.

وقال الأستاذ: فأما الحروف التي تختلف عليها المعاني.. فيجب فيها التبحر والكمال، ويكتفى بالتوسط فيما عداها، [٢]وأما

(١) في ٣ و ٤: «العرف»، وكذلك هو في أصل ٢ قبل إصلاحه إلى ما أثبته.

(٢) ألحق بهامش ٢ هنا عبارة: «قالا»، وعليها علامة التصحيح، ولم يظهر لي وجهه.

اللغة فيجب فيها الزيادة على التوسط حتى لا يشذ عنه المستعمل في الكلام في غالب اللغة.

وأما اعتبار أصول الفقه.. فلأن به يقوى على معرفة الأدلة وكيفية الاستنباط، وكلما كان أكمل في معرفته، كان منصبه أتم وأعلى في الاجتهاد.

وأما اعتبار معرفة البلاغة.. فلأن الكتاب والسنة في الذروة العليا من الإعجاز، فلا بد من معرفة الإعجاز ومواقعه وأساليبه ليتمكن بذلك من الاستنباط.

(ص):

ومتعلَّق الأحكام من كتاب وسنة، وإن لم يحفظ المتون.

(ش):

«متعلق» بفتح اللام بخط المصنف.

أي: لا بد له من معرفة كتاب الله.

قالوا: ولا يشترط معرفة جميعه، بل ما يتعلق بالأحكام، وذكروا أنها خمسمائة آية[1]، وكأنهم أرادوا بالمطابقة، وإلا فغالب

(١) قاله الغزالي في «المستصفى» (٦/٤)، وذكره المصنف في «الإبهاج» (٢٨٩٨/٧) وسكت عنه، قال الشارح في «البحر المحيط» (١٩٩/٦): «وحكاه الماوردي عن بعضهم، وكأنهم رأوا مقاتل بن سليمان أول من أفرد آيات الأحكام في تصنيف وجعلها خمسمائة آية»، وقد قال ابن دقيق العيد فيما

القرآن - بل كله - لا يخلو عن مستنبط حكم لمن وهب له.

قالوا: ولا يشترط حفظها، بل يكفي أن يكون عارفا بمواقعها حتى يطلب منها الآية التي يحتاج إليها عند نزول الواقعة(١).

ولا بد له من معرفة سنة رسول الله ﷺ، ولا يشترط أيضا معرفة جميعها، بل ما يتعلق بالأحكام، ثم لا يشترط حفظها، بل معرفة مواقعها حتى يطلب منها عند الحاجة إليها(٢).

أورده الشارح عنه: «هو غير منحصر في هذا العدد، بل هو مختلف باختلاف القرائح والأذهان وما يفتحه الله على عباده من وجوه الاستنباط»، واستشكله العراقي بـ«أن تمييز آيات الأحكام من غيرها متوقف على معرفة الجميع، ولا يمكن المجتهد تقليد غيره في تميزها».

(١) قاله أيضا الغزالي في «المستصفى» (٤/٦) وأورده المصنف في «الإبهاج» (٧/٢٨٩٨) وسكت عليه، قال العراقي: «لكن نقل القيراوني عن الشافعي أنه يشترط حفظ جميع القرآن»، ونقل نحوه السمعاني في «القواطع» (٣/١١٧٢) عن كثير من أهل العلم.

(٢) قال الغزالي في «المستصفى» (٤/٧-٨): «لا يلزمه معرفة ما يتعلق من الأحاديث بالمواعظ وأحكام الآخرة وغيرها»، قال: و«لا يلزمه حفظها عن ظهر قلبه، بل أن يكون عنده أصل مصحح لجميع الأحاديث المتعلقة بالأحكام، كسنن أبي داود و«معرفة السنن» لأحمد البيهقي، أو أصل وقعت العناية فيه بجميع الأحاديث المتعلقة بالأحكام، ويكفيه أن يعرف مواقع كل باب فيراجعه وقت الحاجة إلى الفتوى، وإن كان يقدر على حفظه فهو أحسن وأكمل».

وتعقبه النووي في «روضة الطالبين» (١١/٩٥) فقال: «لا يصح التمثيل بسنن أبي داود؛ فإنه لم يستوعب الصحيح من أحاديث الأحكام ولا معظمه، وذلك ظاهر، بل معرفته ضرورية لمن له أدنى اطلاع، وكم في صحيح البخاري ومسلم من حديث حكمي ليس في سنن أبي داود، وأما ما في كتابي

(ص):

وقال الشيخ الإمام: هو مَن هذه العلومُ ملكةٌ له، وأحاط بمعظم قواعد الشرع ومارسها، بحيث اكتسب قوة يفهم بها مقصود الشارع.

(ش):

[ما نقله المصنف عن والده الشيخ الإمام السبكي ليس مخالفا لما تقدم، ولكنه تمهيد له وتقرير، وقوله: «ملكة له» أي: هيئة راسخة، وهذا قد يقتضي أنه لا يكتفى بالتوسط في ذلك، وإحاطته بمعظم قواعد الشرع وممارستها بالحيثية المذكورة ناشئ عن كون هذه العلوم ملكة له، والله أعلم[1]].

الترمذي والنسائي وغيرهما من الكتب المعتمدة فكثرته وشهرته غنية عن التصريح بها، والله أعلم».

(١) ما بين المعقوفتين من «الغيث الهامع» للعراقي، حيث لم يشرح الزركشي هذه الفقرة من المتن، وموضعه في النسخ بياض بقدر أربعة أسطر، وكتب عليه في نسخة ٢: «كذا في نسخة عليها خط المصنف في [أماكن كثيرة]»، وما ذكرته بين المعقوفتين هكذا ظهر لي، وفي كتابته غموض، فكأن الشرح ترك البياض ليستدرك الشرح في حال الرجوع إلى أصول مذهب الشيخ الإمام، ثم غفل عنها أو أعجلته المنية، والله أعلم.

[٢- شروط المجتهد لإيقاع الاجتهاد]

(ص):

ويعتبر - قال الشيخ الإمام: لإيقاع الاجتهاد، لا لكونه صفة فيه - كونه خبيرا بمواقع الإجماع كي لا يخرقه.

(ش):

ما سبق من الشروط يعتبر لكونه صفة في المجتهد، وذكروا شروطا أُخَر وهي في الحقيقة شروط لإيقاع الاجتهاد واستعماله، لا لصفة راجعة إليه، فلهذا فصلها المصنف عما قبلها، ونقل ذلك عن والده، وفي كلام الغزالي ما يشير إليه، فإنه ميز هذه عما قبلها، وجعلها متممة للاجتهاد، ولم يدرجها في شروطه الأصلية[١].

فمنها: أن يعرف مواقع الإجماع، أي: حتى لا يفتي بخلافه، ولكنه لا يلزمه حفظ جميع مواقعه، بل كل مسألة يفتي فيها، فينبغي أن يعلم أن فتواه ليست مخالفة للإجماع، إما بموافقته مذهب عالم، أو تكون الواقعة متولدة في العصر، ليس لأهل الإجماع فيها خوض.

---

(١) انظر «المستصفى» (٤/١٣).

(ص):

والناسخ والمنسوخ، وأسباب النزول، وشرط المتواتر والآحاد، والصحيح والضعيف، وحال الرواة، وسير الصحابة، ويكفي في زماننا الرجوع إلى أئمة ذلك.

(ش):

ومنها: كونه خبيرا بالناسخ والمنسوخ، مخافة أن يقع في الحكم المنسوخ المتروك، ولا يشترط حفظ ذلك جميعا، بل كل واقعة يفتي فيها بآية أو حديث، فينبغي أن يعلم أنه ليس من جملة المنسوخ، كما تقدم في الإجماع.

ومنها: معرفته بأسباب النزول في النصوص الأحكامية، ليعلم الباعث على الحكم، وقد يقتضي التخصيص به، أو يفهم به معناه.

ومنها: معرفة شرط المتواتر والآحاد ليقدم الأولى عند التعارض.

ومنها: معرفة الصحيح والضعيف، ليحتج بالصحيح ويطرح الضعيف.

ومنها: حال الرواة في القوة والضعف، ليتميز المقبول عن المردود، قال الشيخ أبو إسحاق والغزالي وغيرهما: «ويعول في ذلك على قول أئمة الحديث كأحمد والبخاري ومسلم والدارقطني

وأبي داود ونحوهم، لأنهم أهل المعرفة بذلك، فجاز الأخذ بقولهم كما نأخذ بقول المقومين في القيم»[١].

ومنها: معرفة جملة أحكام الصحابة وفتاويهم[٢].

[٣- شروط مختلف فيها]

(ص):

ولا يشترط علم الكلام، وتفاريع الفقه، والذكورة، والحرية، وكذا العدالة على الأصح.

(ش):

عدم اشتراط علم الكلام قاله الأصوليون.

وقال الرافعي[٣]: «عد الأصحاب من شروط الاجتهاد معرفة أصول العقائد، قال الغزالي: وعندي أنه يكفي اعتقاد جازم، ولا يشترط معرفتها على طرق[٤] المتكلمين وبأدلتهم التي يحررونها». انتهى.

---

(١) النص للشيرازي في «شرح اللمع» (٢/١٠٣٣، ف: ١١٨٣) وانظر نص الغزالي في «المستصفى» (٤/١٤).

(٢) قال العراقي: «وفي هذا نظر فمعرفته بمسائل الإجماع والخلاف يغني عن ذلك، والله أعلم».

(٣) «العزيز شرح الوجيز» (١٢/٤١٧).

(٤) كذا في ٢ ومطبوعة الأصل المنقول منه، وفي ٣ و ٤ و«الغيث»: «طريق».

وكان بعض مشايخنا ينازع في نسبة الاشتراط للأصحاب، وقال: لم أر في كتبهم ذلك.

ومنها: لا يشترط تفاريع الفقه، وكيف يحتاج إليها والمجتهد هو الذي يولدها ويحكم فيها؟!، [فإذا كان الاجتهاد نتيجة فلو شرط فيه لزم الدور(١)].

وعن الأستاذ أبي إسحاق: يشترط الفقه، ولعله أراد ممارسته، وإليه مال الغزالي فقال: «إنما يحصل الاجتهاد في زماننا بممارسته، فهو طريق تحصيل الدربة في هذا الزمان، ولم يكن الطريق في زمن الصحابة ذلك»(٢).

ومنها: لا يعتبر في صحة الاجتهاد أن يكون رجلا، ولا أن يكون حرا، ولا أن يكون عدلا، وإنما تعتبر العدالة في الحكم والفتوى، فلا يجوز استفتاء الفاسق، وإن صح استفتاء المرأة والعبد،

(١) ما بين المعقوفتين كذا في النسخ ٢ و ٣ و ٤، وعبارة «الغيث»: «فإنها بنتيجة الاجتهاد، فلو شرطت فيه لزم الدور».

(٢) قال في «المستصفى» (٤/ ١٥): «ويمكن الآن سلوك طريق الصحابة أيضًا»، ولابن الصلاح تفصيل حسن في هذا الشرط، قال ﷺ في «أدب المفتي والمستفتي» (٨٨-٨٩): «اشتراط ذلك في صفة المفتي الذي يتأدى به فرض الكفاية هو الصحيح، وإن لم يكن كذلك في صفة المجتهد المستقل على تجرده؛ لأن حال المفتي يقتضي اشتراط كونه على صفة يسهل عليه معها إدراك أحكام الوقائع على القرب من غير تعب كثير، وهذا لا يحصل لأحد من الخلف إلا بحفظ أبواب الفقه ومسائله، ثم لا يشترط أن تكون جميع الأحكام على ذهنه، بل يكفي أن يكون حافظًا للمعظم، متمكنًا من إدراك الباقي على القرب».

ولا يصح الحكم إلا من رجل عدل، فصار شروط الفتيا أغلظ من شروط الاجتهاد بالعدالة، لما تضمنه من القبول، وشروط الحكم أغلظ من شروط الفتيا بالحرية والذكورية؛ لما تضمنه من الإلزام.

وقول المصنف: «على الأصح» راجع إلى العدالة.

ومقابله: قول الغزالي أنها شرط لجواز الاعتماد على قوله، أما هو إذا كان عالمًا.. فله أن يجتهد لنفسه ويأخذ باجتهاد نفسه، فالعدالة شرط لقبول الفتوى، لا لصحة الاجتهاد، هكذا ذكروه[١].

وقال السمعاني[٢]: «يشترط أن لا يكون متساهلا في أمر الدين، وإن لم يكن كذلك لا يستقصي في النظر والدلائل، ومن لا يستقصي فيهما لا يصل إلى المقصود»، قال: «وأما الذي ذكره الأصحاب أنه لا تعتبر العدالة.. فيجوز أن يكون المراد ما وراء هذا، وأما هذا المقدار فلا بد منه».

قلت: وحينئذ يصير الخلاف لفظيًّا، لكن قال المصنف أن مقتضى كلام غير الغزالي أن العدالة ركن في الاجتهاد، وأنه يتفرع على هذا أن الفاسق إذا أداه اجتهاده إلى حكم هل يأخذ بقوله من علم صدقه في فتواه بقرائن؟[٣].

---

(١) انظر «المستصفى» (٤/٥)، قال العراقي: «فلا يكون في ذلك خلاف؛ لأن الفاسق لا يعتمد قوله اتفاقا، فلا يختص ذلك بالغزالي».

(٢) «القواطع» (٣/١١٧٤).

(٣) انظر «الإبهاج» (٧/٢٩٠٤-٢٩٠٥).

قلت: وحكى الروياني وجهين في أنه هل يجوز مباحثة الفاسق؟.

(ص):

وليبحث عن المعارض، واللفظ هل معه قرينة؟.

(ش):

من شروط الاجتهاد: البحث عن المعارض، فيبحث في العام هل له مخصص؟، وفي المطلق هل له مقيد؟، وفي النص هل له ناسخ؟، وهكذا.

وهذا ذكره في «المحصول» وتابعه المصنف وغيره، وهو لا يخالف ما سبق منهم في «باب التخصيص» أنه يجوز التمسك بالعام قبل البحث عن المخصص؛ لأن ذلك في جواز التمسك بالظاهر المجرد عن القرائن، والكلام هنا في اشتراط معرفة المعارض، أي: بعد ثبوت كونه معارضا، ولهذا قال في «المحصول» (٦/ ٢٢): «يشترط أن يعرف الأدلة التي تقتضي تخصيص العموم في الأعيان، وهو المسمى بالتخصيص، أو في الأزمان، وهو النسخ، والذي يقتضي تعميم الخاص، وهو القياس، وحينئذ فيجب أن يكون عارفا بشرائط القياس، ليميز ما يجوز عما لا يجوز»[1].

(١) هكذا غاير الشارح بين المسألتين في هذا الكتاب، وجعلهما في «البحر المحيط» (٦/ ٢٣٠) واحدة، وحمل كلام الإمام في «المحصول على التناقض.

لكن الأبياري في «شرح البرهان» (٣/ ٣١٤) أجرى الكلام على ظاهره، وحكى الخلاف السابق في باب العموم [هنا، وأن ذلك جار في كل دليل مع معارضه، وإلى أي وقت يبحث؟، فيه الخلاف السابق في باب العموم[١]]، وهذا هو الظاهر، وبه تعلم تناقض «المحصول» ومن تبعه[٢].

ومنها[٣]: أن يعرف من حال المخاطب أنه يعني باللفظ ما يقتضيه ظاهره إن تجرد عن القرينة المعينة، وإن كان معه قرينة فما تقتضيه القرينة، وإلا لما حصل الوثوق بشيء من الأحكام؛ لجواز أن يقال: إنه عنى بالخطاب الذي يدل ظاهره على حكم أو خبر أو وعد أو وعيد غير ظاهره، مع أنه لم ينبه عليه، فيجب على المجتهد أن يبحث عن القرينة إلى أن يغلب على الظن وجودها أو عدمها، فيعمل بمقتضاها إن وجدها، وإلا فما يقتضيه ظاهر اللفظ.

---

(١) ما بين المعقوفتين ساقط من ٢، وهو في ٣ و ٤.

(٢) هذه الفقرة وضع عليها في ٢ علامة «من - إلى».

(٣) أي من شروط الاجتهاد، وهذا الشرط أيضًا كسابقته ذكره الإمام في «المحصول» (٦/ ٢١).

[مراتب المجتهدين]

(ص):

ودونه مجتهد المذهب، وهو المتمكن من تخريج الوجوه على نصوص إمامه، ودونه مجتهد الفتيا، وهو المتبحر المتمكن من ترجيح قول على آخر.

(ش):

اجتماع تلك العلوم إنما يشترط في المجتهد المطلق الذي يفتي في جميع أبواب الشرع، وقد انقطع الآن.

ودونه في الرتبة مجتهد المذهب، وهو من ينتحل مذهب إمام من الأئمة، وعرف مذهبه، وصار حاذقا فيه بحيث لا يشذ عنه شيء من أصول مذهبه ومنصوصاته، فإذا سئل عن حادثة.. إن عرف لصاحبه نصا أجاب، وإلا اجتهد فيها على مذهبه وخرجها على أصول صاحبه(١).

---

(١) قال ابن دقيق العيد كما نقله الشارح عنه في «البحر المحيط» (٦/٢٠٥-٢٠٦): «من عرف مأخذ إمام، واستقل بإجراء المسائل على قواعده.. ينقسم إلى قسمين: أحدهما: أن تكون تلك القواعد مما يختص بها ذلك الإمام وبعض المجتهدين معه، فهذا يمكن فيه الاجتهاد المقيد، وأما القواعد العامة التي لا تختص ببعض المجتهدين، ككون خبر الواحد حجة، والقياس، وغير ذلك من القواعد.. فهو محتاج إلى ما يحتاج إليه المجتهد المطلق، فتنبه لهذا.

وادعى ابن أبي الدم أن هذا النوع قد انقطع في هذه الأعصار كالذي قبلها(١).

ودونهما في المرتبة مجتهد الفتيا، وهو المتبحر في المذهب، المتمكن من ترجيح قول على آخر.

وهذا أدنى المراتب، وما بقي بعده إلا العامي ومن في معناه.

وقد استقل قوم من المقلدين ببناء أحكام على أحاديث غير صحيحة، مع أن تلك الأحكام غير منصوصة لإمامهم، وهم يحتاجون في هذا إلى ما يحتاج إليه المجتهد المطلق، فإذا قصروا عنه لم يكن لهم ذلك، ولم يجز أن تنسب تلك الأحكام إلى ذلك الإمام». انتهى.

قال الشارح: «وهذا موضع نفيس ينبغي التفطن له، وبه يزول الإشكال في التعرض لمسألة غير منصوصة للإمام ذكرها بعض أتباعه محتجا فيها بقاعدة عامة، فيظن الواقف أن ذلك مذهب ذلك الإمام لكون ذلك المستنبط من جملة مقلديه، والله أعلم».

(١) انظر «أدب القضاء» لابن أبي الدم (١ / ٢٧٩)، قال العراقي: «وهو مردود».

[تجزّي الاجتهاد]

(ص):

والصحيح جواز تجزّي الاجتهاد.

(ش):

أي: يجوز أن ينال رجل منصب الاجتهاد في بعض المسائل دون بعض وفي فن دون فن، فإذا ظهر له ترجيح في شيء قال به، وإذا لم يظهر له قلد، لأنه لو لم يتجزأ لعلم المجتهد جميع الأحكام ومداركها، وقد سئل مالك عن أربعين مسألة فقال في ست وثلاثين: لا أدري.

وقيل: لا يجوز لتعلق البعض بالبعض، وهو ممنوع[١].

(١) وهل الخلاف مخصوص بها إذا عرف بابًا دون باب، أما مسألة دون مسألة فلا يتجزأ قطعًا لشدة ارتباط مسائل الباب بعضها ببعض وتباعد ارتباط مسائل بابين مختلفين، أو الخلاف عام في الصورتين؟، قال المصنف في «رفع الحاجب» (٤/٥٣٣): «الأظهر أن الخلاف صار في الصورتين، إلا أن تجويز التجزؤ في البابين أقوى منه في مسائل الباب الواحد، مع جوزاهما جميعًا عند عدم ارتباط ما جهله بما عرفه».

[اجتهاد النبي]

(ص):

وجواز الاجتهاد للنبي ﷺ ووقوعه، وثالثها: في الآراء والحروب فقط.

(ش):

اختلف في أن النبي ﷺ هل كان يجوز له الاجتهاد فيما لا نص فيه؟.

فذهب الجمهور إلى جوازه، وقال الواحدي في «البسيط» (١٥٣/٨) أنه مذهب الشافعي، وعدّاه إلى سائر الأنبياء، قال: «ولا حجة للمانع في قوله تعالى: ﴿إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰٓ إِلَيَّ﴾[١] فإن القياس على المنصوص[٢] بالوحي اتباع للوحي».

ثم منهم من قال بوقوعه، وهو اختيار الآمدي وابن الحاجب، ومنهم من أنكر وقوعه، وتوقف فيه جمهور المحققين، وذهب أبو علي وابنه أبو هاشم إلى أنه لم يكن متعبدا به[٣].

(١) الأنعام: ٥٠ ويونس: ١٥ والأحقاف: ٩.

(٢) كذا في ٢، وفي ٣ و ٤ والمطبوع من «التفسير البسيط»: «النصوص».

(٣) انظر «المعتمد» للبصري (٨١٩/٢) و«الإحكام» للآمدي (٢٠٠/٤) و«رفع الحاجب» (٥٣٣/٤).

وشذ قوم فقالوا بامتناعه عقلا، كما حكاه القاضي [كما[١]] في «التخليص» (٣/٣٩٩) لإمام الحرمين.

ومنهم من جوزه في أمور الحروب دون الأحكام الشرعية.

وادعى القرافي أن محل الخلاف في الفتاوى، وأن الأقضية يجوز فيها من غير نزاع[٢].

ويشهد له ما رواه أبو داود (٣٥٨٥) عن [أم سلمة، قالت[٣]]: أتى رسول الله ﷺ رجلان يختصمان في مواريث وأشياء قد درست، فقال: «إني إنما أقضي بينكم برأيي فيما لم ينزل علي فيه»[٤].

واحتج المانعون بأن الاجتهاد إنما يسوغ عند فقد النص، والأنبياء لا يفقدونه؛ لتمكنهم من استطلاع الوحي.

وأجيب بأنه إذا لم يأتهم الوحي في الواقعة فهم كغيرهم في البحث عن معاني النصوص، إلا أنهم يفارقون غيرهم في العصمة من الخطأ.

---

(١) ما بين المعقوفتين من ٣ و ٤، وليس في ٢، ولعل حذفه هو الصواب.

(٢) انظر «نفائس الأصول» (٩/٣٨٠٦).

(٣) ما بين المعقوفتين كذا في «الغيث»، وهو في ٢ و ٤: «أبي سلمة قال»، وكذلك هو في أصل ٣ أيضًا، إلا أنه أصلح «أبي» فيه ليصير «أم»، وبقي «قال» على حاله، ويؤيد المثبت في أصل الكتاب الرجوع إلى أبي داود، ويؤيد ما في ٢ و ٤ الرجوع إلى «الإبهاج» (٧/٢٨٧٦)، والظاهر أن الشارح استفاد منه.

(٤) الحديث ضعفه الألباني؛ فإن في سنده أسامة الليثي، وهو صدوق يهم، لا يحتمل ما تفرد به من ألفاظه.

(ص):

والصواب أن اجتهاده عليه الصلاة والسلام لا يخطئ.

(ش):

إذا جوزنا الاجتهاد على النبي ﷺ.. فالصواب أنه لا يخطئ اجتهاده، وهذا هو الحق، وعليه جرى البيضاوي[١]، وهو خير من قول ابن الحاجب: «لا يقر على خطأ»[٢]؛ فإن الذي نعتقده عدم وقوع الخطأ فيه البتة، ويقال لمن جوزه بشرط عدم التقرير: أليس يصدق صدور الخطأ المضاد لمنصب النبوة، ويلزمك محال من الهذيان، وهو أن يكون بعض المجتهدين في حال إصابته أكمل من المصطفى ﷺ في تلك الحالة، معاذ الله.

(١) قال المصنف في «الإبهاج» (٢٨٨٨/٧): «وأنا أطهر كتابي أن أحكي فيه قولا سوى هذا القول، بل لا نحفل به ولا نعبأ».

(٢) انظر «رفع الحاجب» (٥٧٣/٤).

[الاجتهاد في عصر النبي]

(ص):

وأن الاجتهاد جائز في عصره ﷺ، وثالثها: [بإذنه[1]] صريحا، قيل: أو غير صريح، ورابعها: للبعيد، وخامسها: للولاة.

(ش):

الكلام في هذه المسألة في مقامين:

أحدهما: في الجواز، وفيه مذاهب:

أحدها: يجوز مطلقا، وهو المختار عند الأكثرين، [وإمكان[2]] النص لا يضاد الاجتهاد، وإنما الذي يضاده نفس النص.

والثاني: المنع مطلقا، وهو ههنا أظهر منه في المسألة التي قبلها، لأن مراجعة النبي ﷺ أسهل من طلب النبي ﷺ ذلك بالوحي الذي قد يتأخر.

والثالث: إن ورد الإذن بذلك جاز، وإلا فلا، ثم منهم من

(١) ما بين المعقوفتين كذا في ٤ و«الغيث» ويؤيده ورود «صريحًا» بعده منصوبًا على الحالية، وفي النسختين ٢ و ٣: «بإذن»، ولا أدري ما وجهه.

(٢) ما بين المعقوفتين كذلك في أصل ٢، ثم عملت عليها أيدي الإصلاح ليصبح «وإن كان» كما هو في ٣ و ٤، فكان كمن أصلح الصواب إلى خطأ.

نزل[١] السكوت [عن[٢]] المنع منه مع العلم بوقوعه منزلة الإذن، ومنهم من اشترط صريح الإذن.

والرابع: يجوز للغائبين مطلقا، بخلاف الحاضرين؛ لأن الغائب لو أخر الحادثة إلى لقائه لفاتت المصلحة، بل حكى الأستاذ أبو منصور الإجماع في الغائب[٣].

والخامس: يجوز للغائبين عنه من القضاة والولاة، كعلي ومعاذ لما بعثهما إلى اليمن، دون الحاضرين، كذا حكاه الغزالي والآمدي[٤].

قال الإمام[٥]: «والخوض في هذه المسألة قليل الفائدة، لأنه لا ثمرة له في الفقه».

---

(١) كذا في ٣ و ٤، وكأنه كذلك كان في ٢ إلى أن يتم تغييره إلى «يرى».

(٢) كذا في «الغيث»، وفي ٢ و ٤: «على»، ولم يتضح لي وجهه في ٣ من أثر ذهاب الخط برطوبة أو نحوها.

(٣) قلت: ولذلك جعله الإمام في «**المحصول**» (٦/ ٢١) خارج محل النزاع، وتبعه في ذلك البيضاوي، وتعقبه المصنف في «الإبهاج» (٧/ ٢٨٩١) وأجرى الخلاف فيه، قال العراقي: «ثم هل المراد الغيبة عن مجلسه ﷺ؟، أو عن البلد التي هو فيها؟، أو إلى مسافة القصر فما فوقها؟، أو إلى مسافة يشق معها الارتحال للسؤال عن النص عند كل نازلة؟، لم أر في ذلك نقلا، وهو محتمل».

(٤) انظر «المستصفى» (٤/ ١٩) و«الإحكام» (٤/ ٢١٢).

(٥) «المحصول» (٦/ ١٨).

واعترضه الشيخ صدر الدين بن الوكيل وقال[١]: «في مسائل الفقه ما ينبني عليه، كما لو شك في نجاسة أحد الإناءين ومعه ماء طاهر بيقين غيرهما.. ففي جواز الاجتهاد وجهان: أصحهما: نعم، وهو قول من يجوز الاجتهاد في زمنه، والثاني: المنع»، وتابعه المصنف في «شرح المنهاج» (٧/ ٢٨٩٢-٢٨٩٣)، وفيه نظر[٢].

(ص):

وأنه وقع، وثالثها: لم يقع للحاضر، ورابعها: الوقف.

(ش):

المقام الثاني: في الوقوع، وفيه مذاهب:

أحدها: وقوعه من مجتهدي الصحابة في حضوره وغيبته ظنا، قال ابن الحاجب: «وهو المختار»[٣]، قيل: ولم يقل أحد أنه وقع قطعا، لكن لما ذكر الهندي أدلة الوقوع قال[٤]: «فإن قلت: هذه أخبار آحاد لا يتمسك بها فيما نحن فيه، لأنها من المسائل العلمية»،

(١) ونحوه في «المجموع المذهب» للعلائي (٢/ ١٥٣-١٥٤).

(٢) قال العراقي: «ليست هذه المسألة مبنية على تلك، وإنما اتفقتا في المدرك وفي وصف جامع، وهو الاجتهاد مع القدرة على اليقين، فإذا وصفت المسألة هكذا كان لها ثمرة في الفقه، وإذا وصفت على ما تقدم كانت كلاما في أمر انقضى، والله أعلم».

(٣) انظر «رفع الحاجب» (٤/ ٥٣٧).

(٤) «نهاية الوصول» (٨/ ٣٨٢٢).

قال: «قلنا: وإن كانت أخبار آحاد، لكن تلقتها الأمة بالقبول، فجاز أن يقال: إنها تفيد القطع، للاتفاق عليه».

والثاني: لم يقع.

والثالث: لم يقع للحاضر.

والرابع: الوقف، واختاره البيضاوي ونسبه للأكثرين(١).

والخامس: الوقف في حق الحاضرين، وأما الغائبون فالظاهر وقوع تعبدهم به، ولا قطع(٢).

ولا شك أن الأدلة في هذه المسألة متعارضة، وأحاديث موافقة عمر ربه تشهد للوقوع من الحاضرين(٣).

---

(١) انظر «الإبهاج» (٧/٢٨٩٣)، ويلاحظ أن الذي نسبه للأكثرين إنما هو المصنف، وأما البيضاوي فأطلق القول بعدم ثبوت وقوعه.

(٢) قاله المصنف في «الإبهاج» (٧/٢٨٩٧).

(٣) قال المصنف في «الإبهاج» (٧/٢٨٩٥-٢٨٩٦): «واحتج من قال بالوقوع في الحاضر والغائب بقول الصديق لأبي قتادة حيث قتل رجلا من المشركين فأخذ غيره سلبه: لاها الله إذن لا تعمد إلى أسد من أسود الله يقاتل عن الله ورسوله فنعطيك سلبه، فقال النبي ﷺ: «صدق»، فإن الصديق رضي الله عنه قال ذلك اجتهادا، وإلا لأسنده إلى النص لكونه ادعى إلى الانقياد، وأقره النبي ﷺ على ذلك، فإذا جاز في حق الحاضر جاز بطريق أولى في حق الغائب».

(ص):

مسألة: [المصيب من المجتهدين]

المصيب في العقليات واحد، ونافي الإسلام مخطئ آثم كافر، وقال الجاحظ والعنبري: لا يأثم المجتهد، قيل: مطلقا، وقيل: إن كان مسلما، وقيل: زاد العنبري: كل مصيب.

أما المسألة التي لا قاطع فيها.. فقال الشيخ والقاضي وأبو يوسف ومحمد وابن سريج: كل مجتهد مصيب، ثم قال الأولان: حكم الله تابع لظن المجتهد، وقال الثلاثة: هناك ما لو حكم لكان به، ومن ثم قالوا: أصاب اجتهاداً لا حكمًا، وابتداءً لا انتهاءً، والصحيح وفاقا للجمهور: أن المصيب واحد، ولله تعالى حكم قبل الاجتهاد، قيل: لا دليل عليه، والأصح: أن عليه أمارة، وأنه مكلف بإصابته، وأن مخطئه لا يأثم، بل يؤجر.

أما الجزئية فيها قاطع.. فالمصيب فيها واحد وفاقا، وقيل: على الخلاف.

ولا يأثم المخطئ على الأصح، ومتى قصر مجتهد أثم وفاقا.

(ش):

اعلم أن النسخ ههنا اختلفت، والذي استقر عليه المصنف ما أثبته هنا[(١)]، وهي معقودة لأن المصيب واحد أو متعدد، والمسائل قسمان: عقلية وغير عقلية.

أما العقلية.. فالمصيب فيها واحد، ومن لم يصادف الواقع فهو آثم وإن بالغ في النظر، سواء كان مدركه عقليا كحدوث العالم وخلق الأفعال، أو شرعيا كعذاب القبر، أما نافي الإسلام كاليهود والنصارى.. فهم مخطئون آثمون كافرون.

وخالف الجاحظ والعنبري فقالا: لا يأثم المجتهد، ثم اختلف النقل عنهم، فمنهم من أطلق ذلك، فيشمل سائر الكفار والضلال، ومنهم من شرط الإسلام، وهذا هو اللائق بهما.

وقال القاضي في «مختصر التقريب» أنه أشهر الروايتين عن العنبري[(٢)].

وقال ابن قتيبة[(٣)]: «سئل عن أهل القدر وأهل الإجبار، فقال: كل مصيب، فهؤلاء قوم عظموا الله، وهؤلاء قوم نزهوا الله».

---

(١) قاله المصنف في «منع الموانع» (٤٨١)، وجل الشرح مختصر عنه (٤٨٢-٤٩١).

(٢) انظر «التلخيص» لإمام الحرمين (٣/ ٣٣٥).

(٣) «تأويل مختلف الحديث» (٩٥).

وقال إلكيا الهراسي: «ذهب العنبري إلى أن المصيب في العقليات واحد، ولكن ما تعلق بتصديق الرسل وإثبات حدث العالم والصانع فالمخطئ فيه غير معذور[1]، وأما ما يتعلق بالقدر والجبر وإثبات الجهة ونفيها فالمخطئ فيه معذور ولو كان مبطلا في اعتقاده، بعد الموافقة في تصديق الرسل والتزام الملة، وبنى على ذلك أن الخلق ما كلفوا إلا باعتقاد تعظيم الله وتنزيهه من وجه، ولذلك لم يبحث الصحابة عن معنى الألفاظ الموهمة للتشبيه، علما منهم بأن اعتقادها لا يجر حرجا».

القسم الثاني: المسائل غير العقلية، وهي التي ليست أصلا من أصول الشرع المجمع عليه، فتنقسم إلى ما ليس عليه برهان، وإلى ما عليه برهان.

وإلى الأول أشار بقوله: «أما المسألة التي لا قاطع فيها».. فقال الشيخ أبو الحسن الأشعري، والقاضي أبو بكر، والقاضي أبو يوسف، ومحمد بن الحسن، وابن سريج: كل مجتهد مصيب.

ثم اختلف هؤلاء، فقال الأولان - وهما الشيخ والقاضي -: حكم الله تابع لظن المجتهد، فما ظنه كان حكم الله في حقه، وقال

(١) كذا في ٢ و ٣ و«البحر المحيط» (٦/٢٣٧) حيث أورده الشارح بنصه، وفي ٤: «فالمخطئ فيه معذور ولو كان مبطلا»، ثم زاد أحدهم على السطر كلمة «غير» ليصير «غير معذور».

الثلاثة أبو يوسف ومحمد وابن سريج في أصح الروايات عنه مقالة تسمى بالأشبه، وهي أن في كل حادثة ما لو حكم الله لم يحكم إلا به، قال في «المنخول» (٤٥٨): «وهذا حكم على الغيب».

ثم هؤلاء القائلون بالأشبه يعبرون عنه بأن المجتهد مصيب في اجتهاده مخطئ في الحكم، أي: إذا صادف خلاف ما لو حكم لم يحكم إلا به، وربما قالوا: مخطئ انتهاء لا ابتداء.

هذا آخر تفاريع القول بأن كل مجتهد مصيب.

وقال الجمهور - وهو الصحيح -: المصيب واحد، وقال ابن السمعاني في «القواطع» (٣/١١٧٨-١١٨١) أنه ظاهر مذهب الشافعي، ومن حكى عنه غيره فقد أخطأ، ولله تعالى في كل واقعة حكم سابق على اجتهاد المجتهدين وفكر الناظرين.

ثم اختلفوا: أعليه دليل، أم هو كدفين يصيبه من شاء الله تعالى ويخطئه من شاءه؟، والصحيح أن عليه أمارة.

واختلف القائلون بأن عليه أمارة في أن المجتهد هل هو مكلف بإصابة الحق أو لا؟؛ لأن الإصابة ليست في وسعه، والصحيح الأول.

ثم اختلفوا فيما إذا أخطأ الحق هل يأثم؟، والصحيح لا يأثم، بل له أجر على ما قال ﷺ: «إذا اجتهد الحاكم فأصاب فله أجران، وإن أخطأ فله أجر واحد»[1].

---

(١) أخرجه البخاري (٧٣٥٢) ومسلم (١٧١٦) من حديث عمرو بن العاص رضي الله عنه.

ومن تفاريع هذا أنه على ماذا يؤجر؟، ولم يتعرض المصنف له هنا، وقال في «المنع» (٤٨٨-٤٨٩): «المختار أنه يؤجر على بذل وسعه[١]، لا على نفس الخطأ؛ لأنه ليس من صنعه، وأما إذا أصاب.. فله أجران، أحدهما: على بذله الوسع، وهذا كما في المخطئ، والثاني: يحتمل أن يقال أنه على نفس الصواب، فإن قيل: أليس أنه ليس من صنعه؟، قلنا: قد يثاب المرء على ما ليس من صنعه، وإنما هو من آثار صنعه، ولا كذلك الإثم، ويحتمل أن يقال أنه على كونه سن سنة حسنة يقتدي بها من يتبعه من المقلدين، ومن هنا نقول: المخطئ لا يؤجر على اتباع المقلدين له، بخلاف المصيب؛ لأن مقلد المصيب قد اهتدى به، لأنه صادف الهدى، وهو الحق، و«لأن يهدي الله بك واحدا خير لك من حمر النعم»[٢]، بخلاف المخطئ، فإن مقلده لم يحصل على شيء، غاية الأمر سقوط الحق عنه باعتبار ظنه، أما حصول ثواب زائد ففيه نظر».

وقد استدل على أن كل مجتهد ليس مصيبا بأن القائل: كل مجتهد مصيب، إن كان مصيبا.. صحت مقالته هذه لمطابقة خبره مخبره، وإن كان مخطئا فقد اختلّت كلية دعواه به نفسه، فليس كل مجتهد مصيبا.

---

(١) قال العراقي: «هل يؤجر المخطئ على القصد للصواب والاجتهاد أو على القصد فقط؟، فيه وجهان لأصحابنا الشافعية، والثاني منهما هو اختيار المزني».

(٢) أخرجه البخاري (٣٠٠٩) ومسلم (٢٤٠٦) من حديث علي بن أبي طالب رضي الله عنه.

القسم الثاني: ما فيه قاطع، وإليه الإشارة بقوله: «أما الجزئية فيها قاطع.. فالمصيب فيها واحد» بالإجماع، وإن دق مسلك ذلك القاطع، وقيل: على الخلاف في التي قبلها، وهو غريب.

ثم إذا أخطأه نظر: فإن لم يقصر، وبذل المجهود في طلبه، ولكن تعذر عليه الوصول إليه.. فهل يأثم؟، فيه مذهبان: وأصحهما: المنع، والثاني: نعم، وهو قول من يقول: إن المخطئ فيما لا قاطع فيه يأثم وبعض من يوافق هناك على أنه لا يأثم، فلذلك كان القول بأنه يأثم هنا أقوى من القول بأنه يأثم حيث لا قاطع، ولهذا عبر بلفظ: «الأصح» هنا ولفظ: «الصحيح» هناك؛ إشارة إلى أن مقابل هذا له وجه من الصحة، ومقابل ذلك فاسد.

وكلام المصنف جازم بأنه مخطئ في هذه الحالة، وقال الغزالي[1]: «النص قبل أن يبلغه ليس حكما في حقه، فليس مخطئا حقيقة، ولهذا لا نقول في أهل قباء في صلاتهم لبيت المقدس قبل أن يبلغهم الخبر بتحويل القبلة أنهم مخطئون؛ إذ ذاك ليس حكما في حقهم قبل بلوغه، لعدم تقصيرهم»، ثم قال الغزالي: «وإذا ثبت هذا في مسألة فيها نص.. فالتي لا نص فيها كيف يتصور خطأ المجتهد فيها؟!».

---

(١) «المستصفى» (٤/ ٥١-٥٢).

وقوله: «ومن قصر» أي: وإن قصر في الاجتهاد.. فآثم وفاقا، سواء في ذات القطع وغيرها، وعبارة ابن الحاجب: «مخطئ آثم»[١]، وحذف المصنف لفظ: «مخطئ»؛ لأنه إن أراد: مخطئ في الحكم.. فلسنا على يقين من ذلك، إذ يحتمل أنه أخطأ وأنه أصاب، ولكنه يأثم لتقصيره، وقد يكون مع ذلك أصاب كواجد دفين، وإن أراد: مخطئ في نفس الاجتهاد.. فلا كلام فيه.

فائدة: «من صوب المجتهد شرط في ذلك: أن لا يكون مذهب الخصم مستندا إلى دليل ينقض الحكم المستند إليه به[٢]»، قاله الشيخ عز الدين[٣].

(١) انظر «رفع الحاجب» (٤/٥٤٦).

(٢) كلمة «به» في القسم الرديء من ٤ والأصل المنقول منه، وليست في ٢ و ٣.

(٣) «قواعد الأحكام» (١/ ٢٩٠).

(ص):

مسألة: [تغير الاجتهاد]

لا ينقض الحكم في الاجتهاديات وفاقا، فإن خالف نصا، أو ظاهرا جليا ولو قياسا، أو حكم بخلاف اجتهاده، أو بخلاف نص إمامه غيرَ مقلِّدٍ غيرَه حيث يجوز.. نقض.

(ش):

لا يجوز نقض حكم الحاكم في المسائل الاجتهادية - لا من الحاكم إذا تغير اجتهاده، ولا من غيره - باتفاق، إذ لو جاز النقض لجاز نقض النقض ويتسلسل، وذلك يؤدي إلى عدم الوثوق بحكم الحاكم، وهو معنى قول الفقهاء في الفروع: «لا ينقض الاجتهاد بالاجتهاد»، وهذا إذا كان حكمه لم يتبين أنه خالف قطعيا، فإن خالف قاطعًا، من كتاب، أو سنة متواترة، أو إجماع، أو ظاهر جلي أعم من أن يكون مفهوم الموافقة الأولويّ أو القياس الجلي.. نقض؛ لأن ذلك مقطوع، مقدم على المظنون.

وهنا أمران:

أحدهما: أنه قد يتوهم من عدم النقض في الاجتهاد أن الثاني لا أثر له، وليس كذلك، ولهذا قال الشيخ عز الدين في «القواعد»

(١١٩/٢): «لو اجتهد، ثم بان خلاف ظنه.. فإن تبين ذلك بظن يساويه أو يرجح عليه أدنى رجحان.. فإن تعلق به حكم.. لم ينقض، وبنى على اجتهاده الثاني فيما عدا الأحكام المبنية على الاجتهاد الأول، وإن لم يتعلق به حكم.. بنى على ما أدى إليه اجتهاده ثانيا إلى أن يستوي الظنان، فيجب التوقف على الأصح».

الثاني: محل قولنا أن النص يبطل حكم الاجتهاد إذا كان النص المخالف موجودا قبل الاجتهاد، فإن كان النص حادثا بعد الاجتهاد - ويتصور هذا في عصر النبي ﷺ -.. فالحكم بالاجتهاد السابق نافذ، قاله الماوردي في «باب التيمم» من «الحاوي» (٢٥٧/١).

وأشار المصنف بقوله: «إن حكم بخلاف اجتهاده» إلى أنه ينقض حكمه في صورتين وإن كانا في الاجتهاديات:

إحداهما: لو حكم المجتهد على خلاف اجتهاد نفسه كان حكمه باطلا، سواء قلد غيره أم لا؛ لأنه يجب عليه العمل بظنه.

الثانية: إذا حكم مقلد بخلاف قول إمامه انبنى على أنه هل يجوز له تقليد غيره؟، فإن قلنا: لا يجوز، بل عليه اتباع مقلده.. فينتقض، وإن جوزنا تقليد من شاء.. فلا، كذا قاله ابن الحاجب وغيره[١].

---

(١) انظر «رفع الحاجب» (٥٦٢/٤).

وأما تقييد المصنف هذه المسألة بها إذا لم يقلد غيره.. فسهو، أصله أن الغزالي قال: إذا منعنا من قلد إماما أن يقلد غيره، وفعل وحكم بقوله.. فينبغي أن لا ينفذ قضاؤه؛ لأنه في ظنه أن إمامه أرجح[١]، ونقله عنه الرافعي إلا أنه حذف لفظة «ينبغي» فأوهم أنه منقول لا بحث[٢]، واختصره النووي في «الروضة» (١١/١٥٢) فحذف التعليل[٣]، فأوهم أن المسألة فيمن قلد غير إمامه، سواء كان لدليل ساقه بحيث ظن أن الحق مع غيره في تلك المسألة، أم لا، بل لمجرد صده عن إمامه، وإنما هي في الثاني، أما الأول فلا يقال فيه أن في ظنه أن إمامه أرجح، فبحذف التعليل أوهم التعميم،

(١) وعبارة الغزالي في «المستصفى» (٤/١٢٦-١٢٧) أنه ﷺ قال مجيبا على سؤال «لو حكم حاكم مقلد بخلاف مذهب إمامه فهل ينقض؟» ما نصه: «لا يصح حكمه عند الشافعي، ونحن وإن حكمنا بتنفيذ حكم المقلدين في زماننا لضرورة الوقت، فإن قضينا بأنه لا يجوز للمقلد أن يتبع أي مفت شاء، بل عليه اتباع إمامه الذي هو أحق بالصواب في ظنه.. فينبغي أن ينقض حكمه، ولو جوزنا ذلك.. فإذا وافق مذهب ذي مذهب، فقد وقع الحكم في محل الاجتهاد، فلا ينقض».

(٢) وعبارته في «العزيز شرح الوجيز» (١٢/٤٨٢): «المقلد المستقضىَ للضرورة، لو حكم بمذهب غير مقلَّده؛ قال صاحب الكتاب في الأصول: إن قلنا لا يجوز للمقلد تقليد من شاء، بل عليه اتباع مقلَّده الذي هو أعلم عنده.. فينقض حكمه، وإن جوزنا له تقليد من شاء.. فلا ينقض، والله أعلم».

(٣) وعبارته: «إذا استقضي مقلد للضرورة، فحكم بمذهب غير مقلَّده، قال الغزالي في الأصول: إن قلنا: لا يجوز للمقلد تقليد من شاء، بل عليه اتباع مقلَّده.. نقض حكمه، وإن قلنا: له تقليد من شاء.. لم ينقض».

وتابعه المصنف وزاد التصريح بكونه غير مقلد، وإنما هي فيما إذا قلد غير إمامه، فهو في الحقيقة وهم ثالث على وهمين سابقين.

(ص):

ولو تزوج بغير ولي، ثم تغير اجتهاده.. فالأصح تحريمها، وكذا المقلد يتغير اجتهاد إمامه.

(ش):

في نقض الاجتهاد مسألتان:

إحداهما: المجتهد إذا أدى اجتهاده إلى [حكم في حق نفسه، ثم تغير اجتهاده، كمن أدى اجتهاده إلى(١)] صحة النكاح بغير ولي ثم تغير اجتهاده إلى أنه باطل.. فالمختار عند ابن الحاجب: التحريم مطلقا(٢)، وحكاه الرافعي عن الغزالي ولم ينقل غيره(٣)، والثاني: إن لم يتصل به حكم حرم، وإن اتصل لم يحرم، لئلا يلزم نقض الاجتهاد بالاجتهاد، وهو ما جزم به البيضاوي والهندي(٤).

(١) ما بين المعقوفتين ساقط من ٣، وهو في ٢ و ٤.

(٢) انظر «رفع الحاجب» (٤/ ٥٦٢).

(٣) انظر «العزيز شرح الوجيز» (١٢/ ٤٢٦) و«المستصفى» (٤/ ١٢٣).

(٤) انظر «الإبهاج» (٧/ ٢٩٣١) و«نهاية الوصول» (٨/ ٣٨٨٠).

أما لو نكحها مجتهد حنفي بغير ولي، ثم زوجها وليها ثانيا بشافعي مجتهد يعتقد بطلان النكاح الأول، والمرأة مترددة بين دعوتيهما.. قال إمام الحرمين في «التلخيص» (٣/٣٤٨-٣٥٠): «مِن القائلين بأن المصيب واحد [مَن[1]] صار في مثل هذه الصورة إلى الوقف حتى يترافعا إلى القاضي، فينزلهما على اعتقاد نفسه، فحكم الله عليهما حينئذ ذاك، ومنهم من قال: تسلم للزوج الأول، فإنه نكحها نكاحا يعتقد صحته، وهو السابق، قال: والذي عندنا أنه يجتهد فيها المجتهد، وما أدى إليه اجتهاده فهو حكم الله، من وقف، أو تقديم، أو غيرهما».

الثانية: إذا أفتى المجتهد على وفق اجتهاده العاميَّ ثم تغير اجتهاده.. فعلى الخلاف السابق.

وقال الهندي[2]: «إن اتصل به حكم قبل تغير اجتهاده.. فكما سبق في المجتهد، وإن لم يتصل به.. فاختلفوا فيه، والأولى التحريم كما في المجتهد في حق نفسه، ومنهم من لم يوجبه؛ لأنه يؤدي إلى نقض الاجتهاد بالاجتهاد، وهو ضعيف، لأن زوال ذلك الحكم ليس بطريق النقض، بل لزوال شرطه، وهو بقاء المجتهد عليه».

---

(١) زيادة يقتضيه السياق من «التلخيص» لإمام الحرمين.

(٢) «نهاية الوصول» (٨/ ٣٨٨٠-٣٨٨١).

(ص):

ومن تغير اجتهاده أعلم المستفتي ليكف، ولا ينقض معموله.

(ش):

المجتهد إذا أفتى بشيء ثم تغير اجتهاده لزمه إعلام المستفتي ليكف، وقضية كلام المصنف اللزوم مطلقا قبل العمل وبعده، والمنقول في «الروضة» (١١/١٠٧) في «الأقضية» أنه «يلزم إعلامه قبل العمل، وكذا بعده حيث يجب النقض»، ونقل ابن السمعاني في «القواطع» (٣/١٢٦٠) أنه «إن كان عمل به لم يلزمه إعلامه، وإن لم يكن عمل به فينبغي أن يعرفه إن تمكن منه، لأن العامي إنما يعمل به لأنه قول المفتي، ومعلوم أنه ليس قوله في تلك الحالة التي يريد أن يعمل به فيها».

وما أطلقه المصنف من أنه لا ينقض ما عمله موجه بأن الاجتهاد لا ينقض بالاجتهاد، وبه يعلم تقييده بما إذا كان القول الثاني في محل الاجتهاد، أما إذا كان بدليل قاطع فيجب نقضه لا محالة، وقد صرح الصيمري وغيره من أصحابنا بهذا التفصيل.

(ص):

ولا يضمن المتلف إن تغير لا لقاطع.

(ش):

إذا عمل بفتواه في إتلاف، ثم بان أنه أخطأ.. فإن لم يخالف القاطع لم يضمن؛ لأنه معذور، وإن خالف القاطع فأطلق المصنف التضمين، ونقل النووي [في «الأقضية» من «الروضة» (١١/١٠٧-١٠٨)[1]] عن الأستاذ أبي إسحاق: إذا كان أهلا للفتوى، وإلا لم يضمن؛ لأن المستفتي مقصر، ولم يحتج المصنف لهذا القيد لأن الكلام في المجتهد، وقال النووي: «ينبغي أن يخرج على قولي الغرور، أو يقطع بعدم الضمان مطلقا؛ إذ لم يوجد منه إتلاف ولا إلجاء إليه بإلزام».

(١) ما بين المعقوفتين من ٢ وعليها علامة «حـ»، ولم ترد في ٣ و ٤.

(ص):

مسألة: [تفويض الحكم لنبي أو مجتهد]

يجوز أن يقال [لنبي أو مجتهد(١)]: احكم بما تشاء فهو صواب، ويكون مدركا شرعيا، ويسمى التفويض، وتردد الشافعي، قيل: في الجواز، وقيل: في الوقوع، وقال ابن السمعاني: يجوز للنبي دون العالم، ثم المختار: لم يقع.

(ش):

الحكم المستفاد من العباد على أضرب:

أحدها: ما جاء في طريق التبليغ عن الله، وهذا مختص بالرسل، وهم فيه مبلغون فقط.

والثاني: المستفاد من اجتهادهم وبذلهم الوسع، وهو من وظائف علماء الأمة، وفي جوازه للنبي ﷺ خلاف سبق.

الثالث: ما يستفاد بطريق تفويض الله إلى نبي أو عالم، بمعنى أن يجعل له أن يحكم بما يشاء في مثله، ويكون ما يجيء به هو حكم الله الأزلي في نفس الأمر، لا بمعنى أن يجعل له أن ينشئ الحكم، فهذا من خصائص الربوبية.

---

(١) ما بين المعقوفتين كذا في ٣ و«الغيث»، وفي ٢ و ٤: «لمفتي أو مجتهد»، وفي «شرح المحلي»: «لنبي أو عالم».

وإنما الكلام في هذه المسألة في أنه هل يجوز أن يفوض إليه بحكم حادثة إلى رأي نبي أو عالم، فيقول: احكم بما شئت فما صدر منك فهو حكمي في عبادي، ويكون إذ ذاك قوله من جملة المدارك الشرعية؟، فذهب جمهور المعتزلة إلى منعه، وجوزه الباقون، وقال أبو علي الجبائي في أحد قوليه: يجوز ذلك للنبي دون العالم، واختاره ابن السمعاني، قال[(١)]: «وذكر الشافعي في «الرسالة» (٥٠٨، ف: ١٤٦٨) ما يدل عليه»، وتردد الشافعي، واختلف أصحابنا، فقال الإمام[(٢)]: «تردد في الجواز»، وقال الجمهور: تردد في الوقوع مع الجزم بالجواز.

ثم إذا قلنا بالجواز.. فالمختار عند ابن الحاجب وغيره أنه لم يقع[(٣)]، ولهذا لم يذكر المصنف المسألة في «باب الاستدلال» وإن ذكرها البيضاوي فيه، وجزم بوقوعه موسى بن عمران من المعتزلة.

---

(١) «القواطع» (٣/١٢١٩).

(٢) «المحصول» (٦/١٣٧).

(٣) انظر «رفع الحاجب» (٤/٥٦٧).

(ص):

وفي تعليق الأمر باختيار المأمور تردد.

(ش):

هذه المسألة ذكرها هنا استطرادًا للتنظير، وإنما محلها «باب الأوامر».

ووجه المنع التضاد، فإن الأمر يقتضي الجزم بالفعل، والتخيير ينافيه.

ووجه الجواز كما في خصال الكفارة، فإن الواجب منها واحد، ثم إن الله تعالى خير المكلف في ذلك.

[ويشبه أن الخلاف في أمر الإيجاب كما يقتضيه التقييد السابق، أما أمر الندب فلا مضادة، وفي صحيح البخاري (١١٨٣) الأمر بالركعتين بالمغرب ثلاثا، وقال في الثالثة: «لمن شاء»[1]].

(١) ما بين المعقوفتين ليست في ٣ و ٤، وهو في ٢ عليها علامة «ح، إلى»، كأنه إشارة إلى حذفه.

(ص):

مسألة: [التقليد

تعريف التقليد[1]]

التقليد: أخذ قول الغير من غير معرفة دليله.

(ش):

كذا ثبت في النسخة الأولى بخط المصنف.

وقوله: «أخذ» جنس يشمل أخذ الإنسان بقول ثقة وبقول غيره، ومعنى الأخذ: تلقيه بالاعتقاد، إما مع العمل به، أو لا مع العمل، فكم من مقلد يعتقد وهو لا يعمل بما يعتقده، إما لفسق أو لغيره.

وقد أخذ إمام الحرمين على من أخذ «القول» قيدا في الحد، لأنه ليس من شرط المذهب أن يكون قولا، وقال: «ينبغي الإتيان بلفظ يعمهما»[2]، ولهذا رجع المصنف عن هذا الحد الذي هنا، وضرب عليه بخطه، وكتب: «التقليد: أخذ المذهب من غير معرفة دليله».

---

(١) انظر «الإبهاج» (٧/) و«رفع الحاجب» (٤/٥٨١) و«البحر المحيط» (٦/٢٧٠-٢٧٦).

(٢) «التلخيص» لإمام الحرمين (٣/٤٢٥).

وهذا الذي قاله الإمام غير وارد، لأن القول يطلق على الرأي والاعتقاد إطلاقا متعارفا، وشاع ذلك حتى صار كأنه حقيقة عرفية، وحينئذ فلا فرق بين القول والمذهب، وقد قال [في «المحكم» (٤/ ٢١١)[1]]: «المذهب: المعتقد الذي يذهب إليه».

إذا علمت هذا فـ«الأخذ» جنس، وقوله: «بالمذهب» فصل خرج به غير المذهب من أقوال وأفعال لقائليها وفاعليها لا على أنها مذاهب لهم دعاهم إليها اجتهادهم، إما لكونها ليست من مسائل الاجتهاد، بل مما علم من الدين بالضرورة، أو لكونها خارجة عن مسائل الدين، أو لغير ذلك، و«المذهب» يعم القول والفعل، وقوله: «من غير معرفة» فصل خرج به الأخذ مع المعرفة، فذاك مجتهد إن عرف حق المعرفة، وإلا فهو في رتبة التقليد وإن حوَّم على فهم المأخذ، ولهذا تراهم يقولون: أخذ الشافعي بقول مالك أو بقول أبي حنيفة في مسائل سبقاه إلى القول بها، والضمير في قوله: «دليله» عائد على الغير، أي: دليل الغير، فعلم بذلك أن المعنى: من غير معرفة المقلد الآخذ دليل الآخر القائل.

وعدل عن قول «المختصر» و«الإحكام» (٤/ ٢٦٩): «بغير حجة» إلى «معرفة دليله»؛ ليشمل الأخذ بقول من قوله حجة،

---

(١) ما بين المعقوفتين كذا في ٢ و ٤، وفي ٣: «صاحب المحكم» بدله.

ولا يجوز عليه الخطأ، وتسمية هذا تقليدا شائع[١]، وأما رجوع المجتهد إلى مثله - حيث يجوز -.. فهو رجوع عامي إلى مجتهد في الحقيقة؛ لأنه لا اجتهاد له في تلك المسألة التي تبعه فيها، وأما رجوع القاضي إلى البينة.. فيحتمل أن يكون تقليدا، ويحتمل أن لا يكون؛ لأنه نصاب شرعي وحجة إذا نهضت لم تقبل التغيير، إلا إن تبين أنها لم تنهض لفقد شرط ونحوه، وكذلك الرجوع إلى خبر الواحد يحتمل أن لا يكون تقليدا، نعم صرح ابن القاص في «التلخيص» (٧٣-٧٤) بأن قبول خبر الواحد وقبول البينة تقليد، وتبعه شراح «التلخيص» القفال وغيره، وجزم الرافعي في «باب استقبال القبلة» بعكسه في قبول الخبر، وقال: «ليس من التقليد في شيء»[٢]، وحكى ابن السمعاني فيه وجهين[٣].

فإن قيل: قد ظهر معنى قوله: «من غير معرفة دليله» وعدوله عن قول غيره: «من غير حجة»، لكنه ناقض بعد ذلك حيث قال بعد حكاية مذهب الشيخ في إيمان المقلد: «والتحقيق: إن كان أخذًا بقول الغير بغير حجة»، وفي هذا تعريف للتقليد بأنه أخذ قول الغير بغير حجة.

---

(١) انظر «رفع الحاجب» (٤/ ٥٨١).

(٢) انظر «العزيز شرح الوجيز» (١/ ٤٤٦).

(٣) انظر «القواطع» (٣/ ١٢٢٥).

قلنا: هنا دقيقة هي من دقائق هذا الكتاب، وهي أن إيمان المقلد الذي حكى عن الشيخ صحته إنما هو إيمان مقلد من يجوز عليه الخطأ، بخلاف مقلد رسول الله ﷺ، فإن ذلك إما أن لا يسمى مقلدا فيخرج بقوله: «التقليد»، أو يسمى فيخرج بقوله: «من غير حجة»؛ لأنه حجة في نفسه، وهو قدم اختيار أنه يسمى بذلك، وحينئذ فيحسن إذا فرض الكلام في تقليد من يجوز عليه الخطأ أن يقال: «من غير حجة»، ولما كان كلامه هناك في إيمان المقلد يختص بمقلد من يجوز عليه الخطأ تعين أن يقول: «من غير حجة»؛ ليخرج مقلد رسول الله ﷺ، فإن إيمان[1] ذلك أصح الإيمان وأقواه.

وقال ابن الصلاح: «هو قبول قول من يجوز عليه الاحتراز عن الخطأ بغير الحجة على عين ما قبل قوله فيه»[2]، واحترز بقيد «الاحتراز» عن الرجوع إلى قول رسول الله ﷺ والإجماع، وبقيد: «بغير الحجة على عين ما قبل قوله فيه» عن استفتاء العامي، وقبول القاضي البينة، وقضية كلام المصنف أنه تقليد.

تنبيه: سبق في أول الكتاب في تقسيم الإدراك أن الاعتقاد القابل للتغيير إن طابق فصحيح، وسماه الإمام الرازي تقليدا، وقال: «إنه

(١) كلمة «إيمان» في القسم الرديء من ٤، وهي ملحقة بهامش ٢ وعليها علامة التصحيح، وسقطت من ٣.

(٢) انظر «أدب المفتي والمستفتي» (١٥٨)، وفي مطبوعته: «يجوز عليه الإصرار على الخطأ»، فيصحح.

الاعتقاد المطابق لا لموجب»، واعترض عليه بأنه لموجب، وهو التقليد، وهذا فاسد؛ لأنه أراد بالموجب ما كان عن برهان حسي أو عقلي أو مركب منهما، واعتقاد المقلد خارج عن ذلك، وحينئذ فالتقليد يطلق باعتبارين، المذكور هنا أحدهما.

[حكم التقليد]

(ص):

ويلزم غير المجتهد، وقيل: بشرط تبين صحة اجتهاده، ومنع الأستاذ التقليد في القواطع، وقيل: لا يقلد عالم، [وإن لم[1]] يكن مجتهدا.

(ش):

غير المجتهد يشمل صورتين:

العامي الصرف، والمخالف فيه معتزلة بغداد، قالوا: يجب عليه الوقوف على طريق الحكم، ولا يرجع إلى العالم إلا لينبهه[2] على أصولها، وفصل الجبائي فقال: يجوز في المسائل الاجتهادية دون ما عداها كالعبادات الخمسة.

الثانية: العالم الذي يتسامى عن رتبة العامة، فالمختار أنه كالعامي أيضا، فيلزمه تقليد المجتهد، أي: في الفروع، وإن كان غير المجتهد عالما بغير ما قلد فيه.

وقيل: يلزم العالم التقليد بشرط أن يتبين له صحة اجتهاد من يقلده فيما قلده فيه بدليل يدل على صحة ذلك الاجتهاد، وإلا فلا يلزمه.

---

(١) ما بين المعقوفتين كذا في ٣ و«الغيث»، وفي ٢ و ٤: «ولو لم».

(٢) كذا في ٢ و ٤، وفي ٣: «لتنبيهه».

وما رجحه المصنف قال ابن الحاجب أنه المختار محتجا بقوله تعالى: ﴿فَسْـَٔلُوٓاْ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [النحل: ٤٣ والأنبياء: ٧][١].

وكاد ابن حزم يدعي الإجماع على النهي عن التقليد، وحكى من كلام مالك والشافعي وغيرهما ذلك، قال: ولم يزل الشافعي في جميع كتبه ينهى عن تقليده وتقليد غيره، كذا رواه المزني عنه[٢].

وقال الصيدلاني: إنما نهى الشافعي عن التقليد لمن بلغ رتبة الاجتهاد، فأما من قصر عن هذه الرتبة فليس له إلا التقليد.

ويقال في معارضة كلام ابن حزم: قد قال القاضي أبو بكر: ليس في الشريعة تقليد، فإن حقيقة التقليد: قبول القول من غير حجة ودليل، فكما أن قول الرسول عليه الصلاة والسلام مقبول لقيام المعجزة الدالة على صدقه، فكذلك قبول أخبار الآحاد وأقوال المفتين والحكام مقبول بالإجماع؛ لقيام الدليل الشرعي على وجوب العمل به، فنزل أقوال المفتين الظنية في وجوب العمل عليهم بالإجماع منزلة أخبار الآحاد والأقيسة عند المجتهدين في المصير إليها بالإجماع[٣].

(١) انظر «رفع الحاجب» (٤/ ٥٩٢).

(٢) انظر «الإحكام» لابن حزم (٦/ ١٧٣)، وما نقله عن المزني في أول «مختصره».

(٣) انظر «التلخيص» لإمام الحرمين (٣/ ٤٢٦-٤٢٧).

وقال الأستاذ: لا تقليد في القواطع التي هي أصول الشريعة، وسياتي.

ومنهم من قال: لا يجوز للعالم التقليد وإن لم يكن مجتهدا، بل يجب عليه معرفة الحكم بدليله؛ لأن له صلاحية المعرفة، بخلاف العامي.

والخلاف هنا أولى من الخلاف في العامي الصرف؛ لكونه عالما ببعض الفنون[1].

(ص):

أما ظان الحكم باجتهاده.. فيحرم عليه التقليد، وكذا المجتهد عند الأكثر، وثالثها: يجوز للقاضي، ورابعها: يجوز تقليد الأعلم، وخامسها: عند ضيق الوقت، وسادسها: فيما يخصه.

(ش):

الحالة الثالثة: أن يبلغ المكلف رتبة الاجتهاد، فإن كان قد اجتهد في المسألة، ووضح في ظنه وجه الصواب.. لم يقلد غيره بالاتفاق، وإن لم يكن قد اجتهد فيها.. فاختلفوا على مذاهب:

أحدها: المنع من التقليد مطلقا، وهو قول الجمهور.

والثاني: التجويز مطلقا، وعليه سفيان الثوري وأحمد وإسحاق.

---

(١) كذا في ٢، وفي ٣: «الظنون» ولا أراه إلا وهما.

والثالث: يجوز للقاضي دون غيره.

والرابع: يجوز تقليده لأعلمَ منه، ولا يجوز لمساويه ودونه، وإليه ذهب محمد بن الحسن.

والخامس: فيما يفوت وقته لو اشتغل بالاجتهاد فيه، دون ما لا يفوت، وهو رأي ابن سريج[1].

والسادس: فيما يخصه دون ما يفتي به غيره.

وحكى ابن الحاجب سابعا وعزاه إلى الشافعي: «لا يقلد إلا صحابي أرجح من غيره من الصحابة، فإن استووا تخير»[2]، وهو يعزى للقديم، قال الهندي[3]: «وقضيته أنه لا يجوز للصحابة تقليد بعضهم بعضا».

---

(١) نقله عنه تلميذه ابن القاص في «التلخيص» (٧٤).

(٢) انظر «رفع الحاجب» (٤/٥٦٣).

(٣) «نهاية الوصول» (٨/٣٩١٠).

(ص):

مسألة: [تكرر الواقعة]

إذا تكررت الواقعة، وتجدد ما يقتضي الرجوع، ولم يكن ذاكرًا للدليل الأول.. وجب تجديد النظر قطعًا، وكذا إن لم يتجدد، لا إن كان ذاكرًا، وكذا العامي يستفتي، [ولو مقلِّدَ ميتٍ[1]]، ثم تقع له الحادثة، هل يعيد السؤال؟.

(ش):

إذا تكررت الواقعة نظر:

فإن تجدد ما يوجب رجوعه، ولم يكن ذاكرًا للدليل.. وجب تجديد النظر قطعًا، لأنه لا ثقة ببقاء الظن، ومراد المصنف بالقطع: عند أصحابنا، وإلا فقد حكى الأصوليون قولا أنه لا يجب في هذه الحالة بناء على أن الغالب على ظنه أن المأخذ الذي تمسك به قوي، فلا يلزم استئناف الاجتهاد.

وإن لم يتجدد له ما يقتضي رجوعه.. فإن لم يكن ذاكرًا للدليل فكذلك يلزمه أن يجتهد ثانيا، فإن أدى اجتهاده إلى الأول فظاهر، وإن أدى إلى خلافه لزمه، وإن كان ذاكرًا لم يلزمه قطعا.

---

(١) ما بين المعقوفتين كذا في النسخ ٢ و ٣ و ٤، وليس في «الغيث»، وقد أشار العراقي إلى ثبوته في بعض النسخ.

وهكذا العامي يستفتي المجتهد، وتقع له الواقعة ثانيا، هل يلزمه أن يعيد السؤال ثانيا؟، فيه وجهان لأصحابنا، وأصحهما: نعم، لاحتمال تغير الاجتهاد، وقطع به القاضي أبو الطيب في «تعليقه».

والوجهان فيما إذا عرف استناد الجواب إلى الرأي أو القياس أو شك والمقلَّد حي، فإن عرف استناد الجواب إلى نص أو إجماع فلا حاجة إلى السؤال ثانيا قطعا، ذكره الرافعي، قال: «وكذا لو كان المقلَّد ميتا وجوزناه»[1]، وهو ظاهر في أنه لا يلزمه في الميت قطعا، فما اقتضاه كلام المصنف من جريان الخلاف فيه منتقد.

---

(١) انظر «العزيز شرح الوجيز» (١٢/ ٤٢٤-٤٢٥).

(ص):

مسألة: [تقليد المفضول]

[يجوز(١)] تقليد المفضول، ثالثها: المختار يجوز لمعتقده فاضلا أو مساويا، ومن ثم لم يجب البحث عن الأرجح، فإن اعتقد رجحان واحد تعين.

(ش):

هل يجوز للمقلد أن يقلد المفضول من المجتهدين وإن قدر على تقليد الفاضل؟، فيه مذاهب(٢):

المشهور الجواز.

وذهب أحمد وابن سريج إلى تعين الأرجح، واختاره القاضي الحسين وابن السمعاني(٣).

وفي ثالث: يجوز لمن يعتقده فاضلا أو مساويا، واختاره

---

(١) كذا في «الغيث»، وهو في هامش ٢ إشارة إلى نسخة، وكأني يقصد بها نسخة المتن لا الشرح، حيث لم يرد له ذكر في ٣ و ٤.

(٢) قال الشارح في «البحر المحيط» (٦/٢٩٧): «والخلاف بالنسبة للنظر الواحد، ولا خلاف أنه لا يجب عليه تقليد أفضل أهل الدنيا، وإن كان نائيا عن إقليمه، فهذه الصورة لا تحتمل الخلاف».

(٣) «القواطع» (٣/١٢٣١-١٢٣٢ و ١٢٥١-١٢٥٢).

المصنف، قال: ولهذا لم يجب البحث عن الأرجح كما لا يلزمه الاجتهاد في طلب الدليل، وابن سريج يخالف في ذلك ويوجب البحث عليه، لأنه يجب عليه تقليده فوجب عليه عرفانه.

فإن اعتقد رجحان واحد.. فنقل الرافعي عن الغزالي أنه لا يجوز [١] تقليد غيره، وإن قلنا لا يجب عليه البحث عن الأعلم إذا لم يعتقد اختصاص أحدهم بزيادة علم[٢].

قال النووي[٣]: «وهذا وإن كان ظاهرا ففيه نظر؛ لما ذكرناه من سؤال آحاد الصحابة مع وجود أفاضلهم».

(ص):

والراجح علما فوق الراجح ورعا في الأصح.

(ش):

لأنه لا تعلق لمسائل الاجتهاد بالورع، ولهذا يقدم في الإمامة في الصلاة، ولأن الظن الحاصل بقوله أكثر، ومقابل الأصح تقديم الأورع، ويحتمل التخيير.

---

(١) كتب هنا خلل السطر في ٢ كلمة «له»، ولم أثبته في الأصل لظني أنه من اجتهاد ذاك المصلح الذي كثيرًا ما أفسد بقصد التصحيح؛ حيث لم يرد في ٣ و ٤، كما أن سياق «الغيث» يدل لعدم إثباته.

(٢) انظر «العزيز شرح الوجيز» (١٢/ ٤٢٤)، وما نقله عن الغزالي في «المستصفى» (٤/ ١٥٤).

(٣) «روضة الطالبين» (١١/ ١٠٤).

[تقليد الميت]

(ص):

ويجوز تقليد الميت خلافًا للإمام، وثالثها: إن فقد الحي، ورابعها: قال الهندي: إن نقله مجتهد في مذهبه.

(ش):

يجوز تقليد الميت سواء وجد حي مجتهد أو لا، أما إذا كان فقد المجتهدون.. فلا خلاف فيه عند المصنف، وإن وجد مجتهد.. فإن كان دون الميت.. فيحتمل أن يقال: يقلد الميت لأرجحيته، ويحتمل أن يقال: يقلد الحي لحياته، ويحتمل أن يقال - وهو الأظهر-: يجوز تقليد كل منهما لتعارض المرجحين.

ثم الجمهور على الجواز، وفيه يقول الشافعي: المذاهب لا تموت بموت أربابها.

والثاني: المنع مطلقا، وعزاه في «المنخول» (٤٨٠) لإجماع الأصوليين، واختاره الإمام الرازي[١]، ومن تأمل كلام «المحصول» علم أن الإمام يمنع التقليد مطلقا، ومن فهم عنه خلاف ذلك وعزاه إليه فقد غلط.

(١) «المحصول» (٦/ ٧١).

وقوله: «وثالثها» هذا هو القول المفصل، والمصنف قطع به، وحمل إطلاق المطلقين على فقدان حي مماثل للميت أو راجح، أما إذا فقد مطلقا فكيف يترك الناس هملا لا لجام لهم.

وقوله: «ورابعها» هذا حكاه الهندي فقال[1]: «ومنهم من فصل بين أن يكون الحاكي أهلا للمناظرة، ومجتهدا في ذلك المذهب الذي يحكي عنه.. فيجوز، وإلا.. فلا»، ثم قال: «وهذا أظهر».

قال المصنف: «وهذا التفصيل غير واقع في محل النزاع، لأن الكلام فيما إذا ثبت أنه مذهب الميت، فإن فرض أن الناقل بحيث لا يوثق بنقله فهما وإن وثق به نقلا.. تطرق عدم الوثوق بفهمه إلى عدم الوثوق بنقله، وصار عدم قبوله لعدم صحة المذهب عن المنقول إليه، لا لأن الميت لا يقلد، فليس التفصيل واقعا، غير أن عذر الشيخ الهندي أنه لم يعقد المسألة لتقليد الميت كما فعل الإمام».

---

(١) «نهاية الوصول» (٨/ ٣٨٨٤).

[من يجوز استفتاؤه]

(ص):

ويجوز استفتاء من عرف بالأهلية، أو ظن باشتهاره بالعلم والعدالة، أو انتصابه والناس مستفتون، ولو قاضيا، وقيل: لا يفتي قاض في المعاملات.

(ش):

القائلون بوجوب الاستفتاء اتفقوا على جواز استفتاء من عرف بالعلم والعدالة، أو ظن باشتهاره بذلك، أو رآه منتصبا للفتوى والناس مستفتون معظمون له، ولا يجوز له استفتاء من لم يغلب على ظنه أهليته، وإنما وجب عليه ذلك؛ لأنه بمنزلة نظر المجتهد في الأمارات.

ومن كان أهل الفتوى وهو قاض فهو كغيره على الصحيح، وقيل: له أن يفتي في العبادات وغيرها مما لا يتعلق بالأحكام، وفي الأحكام وجهان، وقال ابن المنذر: يكره فتواه في الأحكام دون غيرها.

(ص):

لا المجهول.

(ش):

اختلفوا في جواز استفتاء من لا يعرفه المستفتي بعلم ولا جهالة، ولا بفسق ولا عدالة، والمختار عدم جوازه، بل ربما يجب[1] القطع به.

قال الهندي[2]: «والخلاف فيه في غاية البعد لو صح الخلاف، لأن العلماء وإن اختلفوا في قبول المجهول حاله في الرواية والشهادة فلوجود ما يقتضي المنع من الفسق ظاهرا وهو الإسلام الوازع عن الفسق والمعصية، وليس يوجد في مجهول الحال ما يقتضي حصول العلم ظاهرا، لا سيما العلم الذي يحصل به رتبة الإفتاء، كيف واحتمال العامِّيَّة راجح على احتمال العالِمِيَّة؟!، لكون العامِّيَّة أصلا، وهي أغلب أيضا، بخلاف العالِمِيَّة، فإنها على خلاف الأصل، وهي قليلة.

وعند هذا ظهر أنه لو تردد في عدالته دون علمه فربما يتجه الخلاف في جواز الاستفتاء منه، وأنه لا يجوز قياس المجهول علمه على المجهول عدالته لظهور الفارق».

(١) كذا في ٢ و ٣ و«نهاية الوصول» للهندي، وعليه اتكأ الشارح في هذه الفقرة، وفي ٤: «يجوز».

(٢) «نهاية الوصول» (٨/ ٣٩٠٤-٣٩٠٥).

(ص):

والأصح وجوب البحث عن علمه، والاكتفاء بظاهر العدالة وبخبر الواحد.

(ش):

إذا لم يعرف علمه وجب البحث عنه بسؤال الناس، وقيل: لا يجب، وتكفي الاستفاضة بين الناس، وهو الراجح في «الروضة» (١١/١٠٣)، ونقله عن الأصحاب.

وإن لم يعرف عدالته.. قال الرافعي[١]: «ذكر الغزالي فيه احتمالين[٢]، أحدهما: أن الحكم كذلك، وأشبههما: الاكتفاء؛ لأن الغالب من حال العلماء العدالة، بخلاف البحث عن العلم فليس الغالب من الناس العلم»، قال النووي[٣]: «وهذان الاحتمالان وجهان ذكرهما غيره، وهما في المستور، وهو: الذي ظاهره العدالة ولم يختبر باطنه».

(١) «العزيز شرح الوجيز» (١٢/٤٢٣-٤٢٤).

(٢) انظرهما «المستصفى» (٤/١٥١).

(٣) «روضة الطالبين» (١١/١٠٣).

وإذا وجب البحث.. فذكر الغزالي أيضا احتمالين في أنه يفتقر إلى عدد التواتر أم يكفي إخبار عدل أو عدلين، أصحهما: الثاني[١].

قال النووي[٢]: «والمنقول خلافهما، فالذي قاله الأصحاب أنه يجوز استفتاء من استفاضت أهليته، وقيل: لا تكفي الاستفاضة ولا التواتر، بل إنما يعتمد قوله أنه أهل الفتوى؛ لأن الاستفاضة والشهرة من العوام لا وثوق بها، فقد يكون أصلها تلبيسا، وأما التواتر.. فلا يفيد العلم إذا لم يستند إلى معلوم محسوس، والصحيح: الأول؛ لأن إقدامه عليها إخبار منه بأهليته، لأن الصورة فيمن يوثق بدينه».

وقال الشيخ أبو إسحاق[٣]: «يقبل في أهليته خبر عدل واحد».

قال النووي: «وهذا محمول على من عنده معرفة يميز بها المتلبس من غيره، ولا يعتمد في ذلك خبر آحاد العامة؛ لكثرة ما يتطرق إليه من التلبيس في ذلك».

---

(١) انظرهما «المستصفى» (٤/ ١٥١-١٥٢).

(٢) «روضة الطالبين» (١١/ ١٠٣-١٠٤).

(٣) «اللمع» (٢٥٦) و«شرح اللمع» (٢/ ١٠٣٧).

(ص):

وللعامي سؤاله عن مأخذه استرشادا، ثم عليه بيانه إن لم يكن خفيا.

(ش):

قال ابن السمعاني[١]: «يجوز للعامي أن يطالب العالم بدليل الجواز لأجل احتياطه لنفسه، ويلزم العالم أن يذكر له الدليل إن كان مقطوعا به لإشرافه على العلم بصحته، ولا يلزمه إن لم يكن مقطوعا به، لافتقاره إلى اجتهاد يقصر عنه فهم العامي».

(١) «القواطع» (٣/١٢٥٣).

(ص):

مسألة: [من يجوز له الإفتاء]

يجوز للقادر على التفريع والترجيح - وإن لم يكن مجتهدا - الإفتاء بمذهب مجتهد اطلع على مأخذه واعتقده، وثالثها: عند عدم المجتهد، ورابعها: وإن لم يكن قادرا لأنه ناقل.

(ش):

لمن لم يبلغ رتبة الاجتهاد المطلق مراتب:

أحدها: أن يصل إلى رتبة الاجتهاد المقيد، فيستقل بتقرير مذهب إمام معين كما هي صفة أصحاب الوجوه، فيجوز له الإفتاء قطعا[1].

ثانيها: من لم يبلغ رتبة أصحاب الوجوه، لكنه فقيه النفس، حافظ للمذهب، قادر على التفريع والترجيح، هل له الإفتاء في ذلك

---

(١) قال ابن الصلاح في «أدب المفتي والمستفتي» (٩٥-٩٦): «الذي رأيته من كلام الأئمة يشعر بأن من كانت هذه حالته ففرض الكفاية لا يتأدى به، ووجهه أن ما فيه من التقليد نقص وخلل في المقصود، وأقول: يظهر أنه يتأدى به فرض الكفاية في الفتوى، وإن لم يتأد به فرض الكفاية في إحياء العلوم التي منها استمداد الفتوى؛ لأنه قد قام في فتواه مقام إمام مطلق، فهو يؤدي عنه ما كان يتأدى به الفرض حين كان حيًّا قائمًا بالفرض فيها».

المذهب؟، فيه أقوال، أصحها: يجوز، والثاني: المنع، والثالث: عند عدم المجتهد، والرابع: يجوز مطلقا وإن لم يكن قادرا على التفريع والترجيح؛ لأنه ناقل.

أما العامي إذا عرف حكم حادثة بدليل فليس له الفتيا بها، وقيل: يجوز، وقيل: إن كان نقليا جاز، وإلا فلا، وقيل: إن كان دليلها من الكتاب والسنة جاز، وإلا فلا.

[خلو الزمان عن مجتهد]

(ص):

ويجوز خلو الزمان عن مجتهد خلافا للحنابلة مطلقا، ولابن دقيق العيد: ما لم يتداع الزمان بتزلزل القواعد، والمختار: لم يثبت وقوعه.

(ش):

المختار عند الأكثرين أنه يجوز خلو عصر من الأعصار عن الذي يمكن تفويض الفتوى إليه، سواء كان مجتهدا مطلقا أو مجتهدا في مذهب المجتهد؛ لقوله ﷺ: «إن الله لا يقبض العلم انتزاعا»(١).

ومنع منه الحنابلة محتجين بقوله: «لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق حتى يأتي أمر الله»(٢).

---

(١) الحديث بكماله: «إن الله لا يقبض العلم انتزاعا ينتزعه من الناس، ولكن يقبض العلم بقبض العلماء، حتى إذا لم يبق عالم اتخذ الناس رؤوسا جهالا، فسئلوا فأفتوا بغير علم، فضلوا وأضلوا»، أخرجه البخاري (١٠٠) ومسلم (٢٦٧٣) من حديث عبد الله بن عمرو بن العاصي.

(٢) أخرجه البخاري ومسلم من حديث معاوية بن أبي سفيان (خ: ٣١١٦، م: ١٠٣٧) والمغيرة بن شعبة (خ: ٣٦٤٠، م: ١٩٢١)، وأخرجه مسلم من حديث سعد بن أبي وقاص (١٩٢٥) وجابر بن عبدالله (١٥٦، ١٩٢٣) وثوبان (١٩٢٠)، رضي الله عنهم جميعًا.

وأجيب بأنه لا يدل على نفي الجواز، بل لو دل فإنما يدل على عدم الوقوع.

واختار الشيخ تقي الدين ابن دقيق العيد في «شرح العنوان» مذهب الحنابلة، لكن إلى الحد الذي تنتقض به القواعد بسبب زوال الدنيا في آخر الزمان، وقال في خطبة «شرح الإلمام» (١/ ٧): «والأرض لا تخلو من قائم لله بالحجة، والأمة الشريفة لا بد فيها من سالك إلى الحق على واضح المحجة، إلى أن يأتي أمر الله في أشراط الساعة الكبرى، ويتتابع بعده ما لا يبقى معه إلا قدوم الأخرى»، ومراده بالأشراط الكبرى: طلوع الشمس من مغربها مثلا ونحوه.

وقد يوجه ما اختاره من أنه لا يجوز خلو الزمان عن مجتهد لئلا يلزم اجتماع الأمة على ترك الاجتهاد الذي هو فرض على الكفاية، وله أن يحمل الحديث السابق «حتى إذا لم يبق» على ما قبل ذلك.

وقال والده العلامة مجد الدين في كتابه «تلقيح الأفهام»: عز المجتهد في هذه الأعصار، وليس ذلك لتعذر حصول آلة الاجتهاد، بل لإعراض الناس في اشتغالهم عن الطريق المفضية إلى ذلك.

واعلم أن هذا الذي نقله عن ابن دقيق العيد قد أشار إليه إمام الحرمين في «باب الإجماع» من «البرهان» (١/ ٦٩١، ف: ٦٣٩) لما تكلم على انحطاط علماء العصر عن مبلغ التواتر، فقال: «والذي

نرتضيه - وهو الحق - أنه يجوز انحطاطهم، بل يجوز شغور الزمان عن العلماء، وتعطيل الشريعة، وانتهاء الأمر إلى الفترة، وهذا سنستقصيه في «كتاب الفتوى» إن شاء الله تعالى». انتهى.

وكذا قال ابن برهان في «الأوسط» هناك: إن كلام الخصم يقتضي أن فتور الشريعة لا يجوز، وهذا محال، لأن صاحب الشرع قد أخبرنا بفتور الشريعة واندراس أعلامها فقال: «لا تقوم الساعة وعلى وجه الأرض من يقول: لا إله إلا الله»(١)، وقال: «إن الله لا يقبض العلم انتزاعا وإنما يقبضه بقبض العلماء».

والمختار عند المصنف: أنه يجوز لكن لم يقع، وأدلة الحنابلة تدل على عدم الوقوع(٢).

---

(١) أخرجه مسلم (١٤٨) من حديث أنس بن مالك رضي الله عنه، ولفظه: «**لا تقوم الساعة حتى لا يقال في الأرض: الله، الله**».

(٢) قال العراقي: «وقلت مرة لشيخنا الإمام البلقيني رحمه الله تعالى: ما يقصر بالشيخ تقي الدين السبكي عن الاجتهاد وقد استكمل آلاته؟، وكيف يقلد؟، ولم أذكره هو استحياء منه لما أريد أن أرتب على ذلك، فسكت عنه، فقلت: ما عندي أن الامتناع من ذلك إلا للوظائف التي قررت للفقهاء على المذاهب الأربعة، وأن من خرج عن ذلك واجتهد لم ينله شيء من ذلك، وحرم ولاية القضاء، وامتنع الناس من استفتائه، ونسب للبدعة، فتبسم ووافقني على ذلك».

[لزوم الفتوى]

(ص):

وإذا عمل العامي بقول مجتهد فليس له الرجوع عنه، وقيل: يلزمه العمل بمجرد الإفتاء، وقيل: بالشروع في العمل، وقيل: إن التزمه، وقال ابن السمعاني: إن وقع في نفسه صحته، وقال ابن الصلاح: إن لم يوجد مفت آخر، فإن وجد تخير بينهما.

(ش):

إذا عمل العامي بقول مجتهد في حادثة فليس له الرجوع عنه إلى فتوى غيره في تلك الحادثة بعينها بالإجماع، نقله ابن الحاجب والهندي وغيرهما[1]، وأما قبل العمل.. فقيل: يلزمه بمجرد الإفتاء؛ لأنه في حقه كالدليل بالنسبة إلى المجتهد، وقيل: يلزمه إذا أخذ في العمل، وهو احتمال لابن السمعاني، وقيل: لا يلزمه العمل به إلا بالتزامه، وقيل: يلزمه إذا وقع في نفسه صحته وحقيته، حكاها ابن السمعاني وقال في الآخر: «إنه أقوى الأوجه»[2].

---

(١) انظر «رفع الحاجب» (٤/٦٠٦) و«نهاية الوصول» (٨/٣٩١٩).

(٢) انظر «القواطع» (٣/١٢٥٤).

وقال ابن الصلاح[1]: «الذي تقتضيه القواعد أنه إن لم يجد سواه تعين عليه الأخذ بفتياه، ولا يتوقف ذلك على التزامه ولا سكون نفسه إلى حجيته، وإن وجد.. فإن استبان أن الذي أفتاه هو الأعلم الأوثق.. لزمه بناء على تقليد الأفضل، وإن لم يتبين.. لم يلزمه».

وقال النووي في «الروضة» (١١/١١٨): «المختار: ما نقله الخطيب وغيره، إن لم يكن هناك مفت آخر.. لزمه بمجرد فتواه، وإن لم تسكن نفسه، وإن كان هناك آخر.. لم يلزمه بمجرد إفتائه، إذ له أن يسأل غيره، وحينئذ فقد يخالفه، فيجيء فيه الخلاف السابق في اختلاف المفتين».

---

(١) «أدب المفتي والمستفتي» (١٦٦-١٦٧).

[التزام مفتٍ أو مذهبٍ معين]

(ص):

والأصح جوازه في حكم آخر.

(ش):

إذا منعناه من تقليد غيره في تلك الحادثة، فهل يجوز له أن يقلد غيره في وقائع أخر؟، فمنهم من منعه مطلقا، ومنهم من جوزه مطلقا، وفي «المختصر» أنه المختار[1]، ومنهم من فصل بين عصر الصحابة والتابعين، وبين عصر الأئمة الذين تقررت فيهم المذاهب، فجوز في الأول دون الثاني، وإليه ميل إمام الحرمين[2].

(ص):

وأنه يجب التزام مذهب معين يعتقده أرجح أو مساويا، ثم ينبغي السعي في اعتقاده أرجح.

---

(١) انظر «رفع الحاجب» (٤/٦٠٦).

(٢) انظر «البرهان» (٢/١٣٥٢، ف: ١٥٣٥)، وانظر «نهاية الوصول» للهندي (٨/٣٩١٩).

(ش):

هل يجب على العامي أن ينتحل مذهبا معينا ابتداء، وإن لم يوجد منه تقليد لأحد؟، فيه وجهان حكاهما ابن برهان[(١)]:

أحدهما: لا، فعلى هذا هل له تقليد من شاء أو يبحث عن أسد المذاهب،؟ فيه وجهان، كالبحث عن الأهلية.

والثاني: وبه قطع إلكيا أنه يجب عليه، فعلى هذا يلزمه أن يختار مذهبا يقلده في كل شيء، وليس له التمذهب بمجرد التشهي.

قال النووي[(٢)]: «هذا كلام الأصحاب، والذي يقتضيه الدليل أنه لا يلزمه التمذهب بمذهب، بل يستفتي من شاء، لكن من غير تلقط الرخص، ولعل من منعه لم يثق بعدم تلقطه».

وقال الهندي[(٣)]: «الخلاف في المسألة السابقة يجري هنا لكن بالترتيب، فإن قلنا في الأُولى: لا يجب عليه تقليده.. فلأن لا يجب عليه تقليد مذهب معين ابتداء بطريق أَولى، وإن قلنا هناك: يجب تقليده.. فههنا وجهان».

---

(١) «الوصول إلى الأصول» (٢/ ٣٦٩-٣٧٠)، وانظر «روضة الطالبين» للنووي (١١/ ١١٧).

(٢) «روضة الطالبين» (١١/ ١١٧).

(٣) «نهاية الوصول» (٨/ ٣٩٢٠).

وهذا يعكس على المصنف، فإنه صحح في الأولى الجواز، وههنا الوجوب.

وقوله: «ثم ينبغي السعي في اعتقاد أنه أرجح» أي: من حيث الإجمال، وهذا لا يخالف قوله فيما سبق: «ومن ثم لم يجب البحث عن الأرجح»؛ لأن الانبغاء ليس على سبيل الوجوب[١].

(ص):

ثم في خروجه عنه، ثالثها: لا يجوز في بعض المسائل.

(ش):

إذا التزم مذهبًا معينًا فهل يمتنع الخروج عنه؟، اختلفوا فيه، فمنهم من جوزه، وهو الأصح في الرافعي[٢]، بناء على أن التزامه بمذهب معين غير ملتزم، فلا يلزمه ذلك، ومنهم من منع؛ لأنه لما التزم مذهبا معينا صار لازما له، كما لو التزم مذهبه في حكم واقعة، ومنهم من قال: إنه كالعامي الذي لم يلتزم مذهبا معينا، فكل مسألة

(١) قلت: الظاهر أن هذا من إنصاف المصنف ﷺ، وأنه جعل الترجيح موكلا إلى اجتهاد الناظر ورأيه، بينما سلك كثير من أئمتنا المحققين سبيل تعيين الأرجح وفرضه على المقلدين، وقالوا بوجوب تقليد الشافعي من دون الأئمة، وممن صرح به إمام الحرمين وابن السمعاني والغزالي، قال المصنف في «رفع الحاجب» (٤/٦٠٧): «ونحن نرى الإمساك عن الكلام في هذه المسألة، فليست من فن الأصول، والكلام فيها يؤول إلى تشعيب من أصحاب الآراء، وتشنيع من اختلاف السفهاء، ثم لا يعود بطائل من الفائدة».

(٢) «العزيز شرح الوجيز» (١٢/٤٢٧).

عمل فيها بقول إمام ليس له تقليد غيره، وكل مسألة لم يعمل فيها بقوله فلا مانع فيها من تقليد غيره[١].

(ص):

وأنه يمتنع تتبع الرخص، وخالف أبو إسحاق المروزي.

(ش):

حيث جوزنا له الخروج عنه فشرطه أن لا يتتبع الرخص، بأن يختار من كل مذهب ما هو الأهون عليه، وإلا فيمتنع قطعا.

وقال بعض المحتاطين: من بلي بوسواس أو شك أو قنوط أو يأس.. فالأولى أخذه بالأخف والرخص؛ لئلا يزداد ما به فيخرج عن الشرع، ومن كان قليل الدين كثير التساهل.. أخذ بالأثقل والعزيمة؛ لئلا يزداد ما به فيخرج إلى الإباحة.

وكلام المصنف يقتضي أن أبا إسحاق يجوز تتبع الرخص، وهو ممنوع، فقد رأيت في «فتاوى الحناطي»: من تتبع الرخص.. قال أبو إسحاق المروزي: يفسق، وقال ابن أبي هريرة: لا يفسق، وهكذا حكاه عنه الرافعي في «الأقضية»[٢].

---

(١) هذا الأخير عبارة من الشارح عن المذهب الثالث الذي نقله الماتن، قال العراقي: «وهذا لا يطابق عبارة المصنف، إلا أن يكون معنى كلامه أنه لا يجوز في بعض المسائل، وهو ما اتصل بالتقليد فيه العمل به، ويجوز في بعضها، وهو ما إذا لم يعمل به».

(٢) انظر «العزيز شرح الوجيز» (١٢/٤٢٧)، قال العراقي: «فكأنه انعكس مذهب أبي إسحاق على المصنف، والله أعلم».

[وقال الشيخ نجم الدين البالسي رحمه الله: تفسيقه مع القول بإصابة كل مجتهد مشكل، أما إذا جعلنا المصيب واحدًا.. ففيه نظر، من حيث اختياره الأهون يشعر بانحلال وتساهل، لكنه معارض بأن العدالة ثابتة، واختياره الأهون يحتمل أن يكون على وجه يشعر بانحلال ويحتمل خلافه، فالفسق مع الشك في مقتضيه ممنوع.

قلت: احتمال خلاف الانحلال بعيد، لأن التتبع يقتضيه، وذلك مناف للعدالة[1]].

(١) ما بين المعقوفتين من ٤، وكذا من ٢، لكنه علق عليه بهامشه: «من هنا إلى قوله: «مسألة: اختلف في التقليد...» لم يوجد في نسخة قُريت على المصنف مرتين وعليها خطه»، ولم يثبت في ٣.

(ص):

مسألة: [حكم التقليد في أصول الدين]

اختلف في التقليد في أصول الدين، وقيل: النظر فيه حرام، وعن الأشعري: لا يصح إيمان المقلد، وقال القشيري: مكذوب عليه، والتحقيق: إن كان أخذًا بقول الغير بغير حجة مع احتمال شك أو وهم فلا يكفي، وإن كان جزما فيكفي، خلافًا لأبي هاشم.

(ش):

لما أنهى المباحثَ المتعلقة بأصول الفقه وما يتبعها من علم النحو والبيان والجدل شرع في المباحث المتعلقة بالعقائد، وهي أصول الدين، وقسمها إلى ما هو علمي وعملي، أي: يجب اعتقاده، ولا تصح العقيدة إلا به، ومنها ما هو علمي لا عملي، أي: لا يجب معرفته في العقائد، وإنما هو من رياضات العلم، ولقد أحسن في التمييز بينهما، وذكر في الثاني جملة من علم الحكمة والطبيعي.

وجميع المسائل الاعتقادية تنقسم إلى: مسائل المبدأ، ومسائل المعاد، ففي الأولى يتبين العلم بالصانع تعالى وصفاته وأفعاله وأسمائه، وفي الثانية يتبين العلم بالحشر والنشر والصراط والميزان وسائر أحوال الآخرة، فنقول:

أصول الدين: علم يبحث فيه عن ذات الله تعالى، وما يجب له ويمتنع من الصفات وأحوال الممكنات، والمبدأ والمعاد على قانون الإسلام.

ويسمى «علم الكلام»؛ لأن أول مسألة دارت فيه مسألة الكلام.

وقد اختلف في التقليد فيه على مذاهب:

أحدها - وهو قول الجمهور -: المنع؛ للإجماع على وجوب المعرفة، ولقوله تعالى: ﴿ فَٱعْلَمْ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ ﴾ [محمد: ١٩]، فأمر بالعلم بالوحدانية، والتقليد لا يفيد العلم، وقد ذم الله تعالى التقليد في الأصول، وحث عليه في الفروع، فقال في الأصول: ﴿إِنَّا وَجَدْنَآ ءَابَآءَنَا عَلَىٰٓ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰٓ ءَاثَٰرِهِم مُّقْتَدُونَ ﴾ [الزخرف: ٢٣]، وحث على السؤال في الفروع بقوله تعالى: ﴿فَسْـَٔلُوٓاْ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴾ [النحل: ٤٣ والأنبياء: ٧].

والثاني: الجواز، ونقل عن العنبري وغيره، لإجماع السلف على قبول كلمتي الشهادة من الناطق بهما، ولم يقل أحد لهم: هل نظرت أو تبصرت بدليل؟.

والثالث: يجب التقليد، وأن النظر والبحث فيه حرام، والقائل بهذا المذهب طائفتان: طائفة ينفون النظر، ويقولون: إذا كان المطلوب في هذا العلمُ، والنظرُ لا يفضي إليه، فالاشتغالُ به حرام، وطائفة يعترفون بالنظر، ولكن يقولون: ربما أوقع النظر في هذا

العلم في الشبه، فيكون ذلك سبب الضلال، وقد زل بسببه طائفة من العقلاء، فتحريم الاشتغال به لأجل ذلك.

وقد يتوهم أن هذا مذهب الشافعي وغيره من السلف؛ لنهيهم عن علم الكلام والاشتغال به، ولا شك أن منعهم منه ليس هو لأنه ممنوع مطلقا، كيف وقد قطع أصحابه بأنه من فروض الكفايات؟!، وإنما منعوا منه لمن لا يكون له قدم صدق في مسالك التحقيق، فيؤدي إلى الارتياب والشك والكفر(١).

وذكر البيهقي في «**شعب الإيمان**» (١/ ١٨١-١٨٢) هذا قال: «وكيف يكون العلم الذي يتوصل به إلى معرفة الله وعلم صفاته ومعرفة رسله والفرق بين النبي الصادق والمتنبي مذموما أو مرغوبا عنه؟!، ولكنهم لإشفاقهم على الضعفة أن لا يبلغوا ما يريدون منه فيضلوا نهوا عن الاشتغال به، وقد بسط الحليمي الكلام على تعلمه إعدادًا لأعداء الله تعالى(٢)»(٣).

(١) وحمله العراقي «على أنه إنما ذم الناظر فيه من غير كلام الله ورسوله، بل بالنظر في علم الأوائل الذي هو جهل وضلال، وكيف يريد الإنسان الاهتداء بكلام من لم يدله عقله على معرفة الله تعالى فوافق على الكفر به، وإذا غضب النبي ﷺ من النظر في التوراة التي هي هدى ونور، إلا أنها منسوخة، كيف لا يغضب ممن يروم معرفة ربه بكلام أعدائه؟».

(٢) عبارة البيهقي في «الشعب»: «ثم بسط الحليمي»، وهو أولى؛ لأن ما سبق إيراده أيضًا من كلام الحليمي، أخذه عنه البيهقي بنصه، ثم اختصر كلامه في الاشتغال بالكلام إعدادًا لأعداء الله، وانظر «المنهاج في شعب الإيمان» (١/ ١٥٠).

(٣) قال العراقي: «هذا إن نظر فيه بالشرعيات، فإن نظر فيه على طريقة الأوائل فهو مذموم مطلقا».

وقال غيره: القصد من هذا الخلاف أن هذا الواجب هل هو من فروض الأعيان، فلا يجزئ العوام صحيح الاعتقاد بالتقليد، أو من فروض الكفايات، إذا قام به العلماء سقط عن غيرهم؟، وهو الصحيح كسائر علوم الشريعة.

ونقل عن الأشعري: أن إيمان المقلد لا يصح، وأنه يقول بتكفير العوام، وأنكره الأستاذ أبو القاسم القشيري، وقال[١]: «هذا كذب وزور من تلبيسات الكرامية على العوام، فإنهم يقولون: الإيمان الإقرار المجرَّد، ومن لا يقول: الإيمان الإقرار انسد عليه طريق التمييز بين المؤمن والكافر، لأنه إنما فرق[٢] بينهما بالإقرار، وعند الأشعري: الإيمان هو التصديق، والظن بجميع عوام المسلمين أنهم يصدقون الله تعالى في أخباره، فأما ما ينطوي عليه العقائد فالله أعلم به». انتهى.

وقال غيره من أئمتنا: لو صح عنه فإنما أراد به من اختلج في قلبه [شيء من السمعيات[٣]] القطعية من حدث العالم أو الحشر أو النبوة.. وجب أن يجتهد في إزالته بالدليل العقلي، فإن بقي على ذلك لم يصح إيمانه.

---

(١) مختصر من «شكاية أهل السنة»، وانظره في «طبقات الشافعية الكبرى» للمصنف (٣/٤١٨-٤١٩).

(٢) كذا في ٢ و ٣، وفي القسم الرديء من ٤: «يفرق»، وفي «شكاية أهل السنة»: «نفرق».

(٣) ما بين المعقوفتين كذا في ٢، وفي ٣: «شيء من صدق السمعيات»، وفي القسم الرديء من ٤: «شبهة في شيء من السمعيات»، ولا يخفى على اللبيب أن المثبت في الأصل أغمض السياقات الثلاثة مع صحته، وإنما اخترته لصحة النسخة، مع أنه لا يبعد أن يكون ظهور سياقي ٣ و ٤ من تصرف النساخ، والله أعلم.

وقال الأستاذ أبو منصور في «**المقنع**»: «أجمع أصحابنا على أن العوام مؤمنون عارفون بالله تعالى، وأنهم حشو الجنة؛ للأخبار، والإجماع فيه، لكن منهم من قال: لا بد من نظر عقلي في العقائد، وقد حصل لهم منه القدر الكافي، فإن فطرتهم جبلت على توحيد الصانع وقدمه وحدوث الموجودات، وإن عجزوا عن التعبير عنه على اصطلاح المتكلمين، والعلم بالعبارة علم زائد لا يلزمهم».

وكذا نقل إلكيا في «**تعليقه**» إجماع الأصحاب على أنهم مؤمنون، وإنما الخلاف في أنهم عارفون بالأدلة وإنما قصرت عباراتهم عن أدائها، أو أنهم مؤمنون غير عالمين، فإن العلم معرفة المعلوم على وجه لا يمكن الانفكاك عنه، وإذا جرت شبهة لا يرتاع لها، وهذا منتف في حقهم، فإن قيل: كيف يكونون مؤمنين غير عارفين؟.. قلنا: لأن الله لم يوجب عليهم غير هذا القدر، فإن النبي ﷺ كان يكتفي من الأعراب بالتصديق، مع العلم بقصورهم عن معرفة النظر والأدلة.

قلت: وفي «**صحيح مسلم**» (**٥٣٧**) عن معاوية بن الحكم في الأمة السوداء التي أراد عتقها وسأل النبي ﷺ عن ذلك، فقال: «**ايتني بها**»، فجاءت، فقال لها: «**أين الله؟**»، فقالت: في السماء، قال: «**من أنا؟**»، قالت: أنت رسول الله، قال: «**أعتقها فإنها مؤمنة**»، وهذا دليل على الاكتفاء بالشهادتين في صحة العقد، وإن

لم يكن عن نظر واستدلال، بل اكتفى بما فطرت عليه، فإنه عليه الصلاة والسلام لم يسألها من أين علمت ذلك؟، قال النووي في «**شرحه**» (**٥/٢٥**): «وهذا هو الصحيح الذي عليه الجمهور»، وكذلك قوله ﷺ: «**أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله**»[1]، ولم يقل: حتى يستدلوا وينظروا، وإنما يقع النظر بعد النطق بالشهادتين.

وقال ابن عبد السلام في «**قواعده**» (**١/٣٠٣**) وقد ذكر ما يجب من معرفة الله: «اعتقاد ذلك واجب في حق العامة، وهو قائم مقام العلم في حق الخاصة؛ لما في تكليفهم ذلك من المشقة الظاهرة العامة».

وقال صاحب «**الصحائف**» (**٤٦٢-٤٦٣**): «من اعتقد أركان الدين تقليدا.. فإن اعتقد مع ذلك جواز شبهة.. فهو كافر، ومن لم يعتقد ذلك.. فاختلفوا فيه، فقيل: مؤمن، وإن كان عاصيا بترك النظر والاستدلال المؤدي إلى معرفة أدلة قواعد الدين، وهو مذهب الأئمة الأربعة والأوزاعي والثوري وكثير من المتكلمين، وقيل: لا يستحق اسم المؤمن إلا بعد عرفان الأدلة، وهو مذهب الأشعري». انتهى.

---

(١) أخرجه الشيخان عن عمر بن الخطاب (خ: ١٣٩٩، ٢٩٢٤، ٧٢٨٤، م: ٢٠) وأبي هريرة (ب: ٢٩٤٦، م: ٢١)، وأخرجه البخاري كذلك عن أنس بن مالك (٣٩٢) ومسلم أيضًا عن جابر بن عبد الله (٢١)، رضي الله عنهم.

وما ذكره المصنف من التحقيق هو تنقيح مناط الخلاف السابق، وحاصله: أن التقليد يطلق تارة بمعنى قبول قول الغير بلا حجة، وتارة بمعنى الاعتقاد الجازم لا لموجب، فالتقليد بالمعنى الأول قد يكون ظنا أو وهما، كما في تقليد إمام في فرع من الفروع مع تجويز أن يكون الحق في خلافه، ولا شك أن هذا لا يكفي في الإيمان عند الأشعري وسائر الموحدين، وينزل عليه مقصود الأشعري: «إيمان المقلد لا يصح» إن ثبت عنه، وأما التقليد بالمعنى الثاني.. فلم يقل أحد من الأئمة أنه لا يكفي في الإيمان إلا أبو هاشم من المعتزلة، كذا حكاه المصنف عن والده[1]، وكذا نقله الآمدي في «الأبكار» (١/١٦٣-١٦٤) فقال: «وصار أبو هاشم إلى أن من لا يعرف الله بالدليل فهو كافر، لأن ضد المعرفة النكرة، والنكرة كفر، وأصحابنا مجمعون على خلافه، وإنما اختلفوا فيما إذا كان الاعتقاد موافقا للمعتقد، من غير دليل ولا شبهة، فمنهم من قال: إن صاحبه مؤمن عاص بترك النظر الواجب، ومنهم من اكتفى بمجرد الاعتقاد الموافق للمعتقد وإن لم يكن عن دليل وسماه علما، وعلى هذا فلا يلزم من وجوب المعرفة بهذا التفسير وجوب النظر».

ثم قال المصنف[2]: «إن الإنسان إذا مضى عليه زمن لا بد أن

---

(١) انظر «رفع الحاجب» (٤/٥٨٥).

(٢) في «رفع الحاجب» (٤/٥٨٥-٥٨٦).

يحصل عنده دليل، وإن لم يكن على طريقة الجدل، فإن فرض تصميم جازم ولا دليل عنده فهو الذي ينكره[1] أبو هاشم، ولعله المنسوب للأشعري، والصحيح أنه ليس بكافر، وأن الأشعري لم يقل بذلك.

نعم اختلف أهل السنة في عصيانه، والأصح عند أبي حنيفة أنه مطيع، وعند آخرين أنه عاص، وهو الخلاف في وجوب النظر».

وأقول: من منع التقليد وأوجب الاستدلال لم يرد التعمق في طرق المتكلمين، بل اكتفى بما لا يكاد يخلو عنه من نشأ بين أظهر المسلمين، كالاستدلال بالمصنوع على الصانع.

ويحكى عن بعض الأعراب أنه قيل له: بم عرفت ربك؟، فقال: البعرة تدل على البعير، وآثار الخطا تدل على المسير، فهيكل علوي وجوهر سفلي لمَ لا يدلان على العليم الخبير؟!.

وهذا هو الموافق لطريقة السلف، فكل من وجد في نفسه إيمانا جازما بما ذكرناه، وكان صدره منشرحا، وقلبه مطمئنا.. كفاه ذلك في استحقاق اسم الإيمان، سواء اتضحت له الطرق التي حصل له ذلك بها أم لا، أحسن التعبير عنها أم لا.

فإن قيل: كيف يمكن حصول الإيمان الجازم لمن لا يعرف الدليل؟.. قيل: إذا حصل في الذهن مقدمات ضرورية، وتآلفت

---

(١) كذا في النسخ ٢ و ٣ و ٤، وفي الأصل المنقول منه: «يكفره»، وهو الأوفق للسياق.

من غير قصد تآلفا صحيحا.. أنتجت العلم، وإن كان العالم بالنتيجة لو سئل عنها كيف حصلت له؟ ما اهتدى لذلك، ألا ترى أن من تواتر عنده شيء حتى أورث له العلم به يجد نفسه عالما به، وإن كان لا يستحضر أفراد المخبرين له ولا أخبارهم، كما نجد أنفسنا عالمين بالأمم السالفة ولا نستحضر السبب الذي علمنا به ذلك، وبهذا يتضح كون الصحابة رضي الله عنهم لم ينقل عنهم اعتناء بهذه القوانين، مع الاتفاق على أنهم أقوى الخلق بعد النبيين إيمانا، والله تعالى يغنينا عن عقائدنا بأنواره، ويكشف حجاب قلوبنا عن حقائق أسراره.

فائدة: قال ابن عبد السلام في «**القواعد**»: «إذا بلغ المكلف وليس له اعتقاد صحيح.. لزمه النظر بحسب الإمكان، فإن مات قبل إمكان النظر من غير تقصير.. فلا معصية ولا عذاب، وإن أخر النظر فمات قبل مضي زمان يتسع مثله للنظر.. فهو عاص بالتأخير، وهل يعذب عذاب كافر؟، فيه نظر واحتمال»(١).

---

(١) ورد بهامش ٢ تعليقًا على هذه الفقرة: «ليست هذه الفائدة في الكتاب المشار إليه قريبًا»، يريد «قواعد الأحكام» للعز، قلت: فيه بعض هذه الفائدة حيث قال (١/٣٠٥): «والأصح أن النظر لا يجب على المكلفين إلا أن يكونوا شاكين فيما يجب اعتقاده فيلزمهم البحث عنه والنظر فيه إلى أن يعتقدوه أو يعرفوه»، وقد أسقطت الفائدة رأسًا في القسم الرديء من ٤.

[إثبات وجود خالق هو الله الواحد]

(ص):

فليجزم عقده بأن العالم محدث.

(ش):

«العالَم» بفتح اللام هل هو مشتق من «العِلْم» أو «العلامة»؛ لأنه علامة على وجود صانعه؟، قولان، ينبني عليهما أن العالم يعم جميع الممكنات أو يختص بذوي العلم منه[١]، والأصح عمومه.

[قال ابن أبي الربيع: وكونه من العلامة أقوى؛ لأن اسمه يكون مأخوذا من صفته، وإذا أخذ من العلم يكون اسمه مأخوذا من صفة غيره، وهو العلم الحاصل عن النظر فيه. انتهى[٢]].

وهو عند المتكلمين: كل موجود سوى الله، ومنهم من قال: سوى الله وصفاته، والأول يقول: لا يحتاج إلى هذا، فإن إطلاق

---

(١) ورد بهامش ٣ تعقيب على الشارح من أحد أصحاب النسخة، حيث قال: «فرع: هذا البناء لا يستقيم؛ لما سيأتي من كلام ابن أبي الربيع، ولذا صرح به غيره، لأن من يقول أنه من العلم لا يقول به لكون العلم قائما به حتى ينبني هذا الخلاف...» وبعده كلام لم يتضح لي مغزاه.

(٢) ورد بهامش ٢ تعليقًا على هذه الفقرة: «ليس هذا موجودًا في النسخة المذكورة آنفًا»، وقد أسقطت في القسم الرديء من ٤.

اسم الله اسم له بجميع صفاته، قاله إليكا، وكذا قال الآمدي: «الصفات الوجودية لله خارجة من قولنا: كل موجود سوى الله، فإن الصفات ليست غير الله على ما تقرر عند الأشعري».

[وللمتكلمين في بيان أنواع العالم تقسيم إجمالي، وهو أن الموجود الممكن إما أن يكون متحيزًا، أو صفةً للمتحيز، أو لا متحيزًا ولا صفة للمتحيز، فهذا أقسام ثلاثة:

الأول: المتحيز، وهو إما أن يكون قابلا للقسمة، وهو الجسم، أو لا يكون قابلا لها، وهو الجوهر الفرد، ثم الجسم إما أن يكون من الأجسام العلوية، وهي الأفلاك والكواكب وما ثبت بالشرع كالعرش والكرسي وسدرة المنتهى واللوح والقلم والجنة، وإما أن يكون من الأجسام السفلية، وهي إما بسيطة أو مركبة، أما البسيطة.. فهي العناصر الأربعة: كرة الأرض، وكرة الماء، وكرة الهواء، وكرة النار، وأما المركبة.. فهي: المعادن، والنبات، والحيوان على كثرة أقسامها(١).

والثاني - وهو الذي يكون صفة للمتحيز -: هو الأعراض وذكروا منها ما يقرب من أربعين جنسا.

والثالث - وهو ما ليس بمتحيز ولا صفة له -: هو الأرواح، وهي أما سفلية أو علوية، والسفلية إما خيرة، وهم صالحوا

(١) هذا ظاهر ما في ٣، وفي ٢: «اتساعها»، والمعنى متقارب.

الجن، أو شريرة خبيثة، وهم مردة الشياطين، وأما العلوية.. فهي إما متعلقة بالأجسام، وهي الأرواح الفلكية، وإما غير متعلقة بالأجسام، وهي الأرواح المطهرة المقدسة.

قالوا: فهذه إشارة إلى تقسيم موجودات العالم، ولو أن الإنسان يكتب ألف ألف مجلدة في شرحها لما وصل إلى أول مرتبة من مراتبها[1]].

وهذا العالم بجملته، علويه وسفليه، جواهره وأعراضه.. محدث، أي: بمادته وصورته، كان عدما فصار وجودا، وعليه إجماع أهل الملل، ولم يخالف إلا الفلاسفة، ومنهم: الفارابي وابن سينا، قالوا: إنه قديم بمادته وصورته، وقيل: قديم المادة محدث الصورة.

[وحكى الإمام في «**المطالب**» (**٤/٢٧**) قولا رابعا بالوقف وعدم القطع، وعزاه لجالينوس، فإنه قال في مرض موته: اكتب عني أني ما عرفت أن العالم محدث أو قديم، وأني ما عرفت أن النفس هو المزاج أو شيء غيره، قال: ولهذا طعن به عليه وقيل: إنه خرج من الدنيا كما دخل، حيث لم يعرف حقيقة هذه الأشياء.

---

(١) ما بين المعقوفتين علق عليه في هامش ٢ بقوله: «ليس موجودًا في النسخة المذكورة آنفًا»، ولم يرد في القسم الرديء من ٤، وانظر «المطالب العالية» للرازي (٤/٩).

وكل هذه الأقوال باطلة[١]]، وقد ضللهم المسلمون في ذلك وكفروهم، وقالوا: من زعم أنه قديم فقد أخرجه عن كونه مخلوقا لله، قالوا: وهذا أخبث من قول النصارى، لأن النصارى أخرجوا من عموم خلقه شخصا واحدا أو شخصين، ومن قال بقدم العالم فقد أخرج العالم العلوي والسفلي والملائكة عن كونه مخلوقا لله تعالى.

وقد برهن الأئمة على حدوثه البراهينَ القاطعة، ومنها: أنه تتغير[٢] عليه الصفات، ويخرج من حال إلى حال، وهو آية الحدوث، واقتفوا في ذلك طريقة الخليل صلوات الله عليه، فإن الله تعالى سماها حجة، وأثنى عليها[٣]، فاستدل بأفول الكواكب وشروقها وزوالها بعد اعتدالها على حدوثها، واستدل بحدوث الآفل على وجود المحدث، والحكم على السماوات والأرض بحكم النيرات الثلاثة - وهو الحدوث - طردا للدليل في كل ما هو مدلوله لتساويها في علة الحدوث، وهي الجسمانية، فإذا وجب القضاء بحدوث جسم من حيث إنه جسم.. وجب القضاء بحدوث كل جسم، وهذا هو المقصود من طرد الدليل.

---

(١) ما بين المعقوفتين علق عليه في هامش ٢ بقوله: «غير موجود في النسخة المذكورة آنفًا»، وسقط من ٤.

(٢) كتب في هامش ٢ تعليقًا على هذه الكلمة: «لعله: تعتور».

(٣) فقال جل شأنه: ﴿وَتِلْكَ حُجَّتُنَآ ءَاتَيْنَٰهَآ إِبْرَٰهِيمَ عَلَىٰ قَوْمِهِۦ﴾ [الأنعام: ٨٣].

وفي «**صحيح البخاري**» (**٣١٩١، ٧٤١٨**) عن عمران بن حصين: جاء نفر من اليمن، قالوا: يا رسول الله! جئناك نتفقه في الدين، ونسألك عن أول هذا الأمر، فقال: «**كان الله ولم يكن شيء قبله،** [(١)] **وكان عرشه على الماء، وكتب في الذكر كل شيء، وخلق السماوات والأرض**»، وفي لفظ: «**ثم خلق السماوات والأرض**»، قال أئمتنا: وهذا تلقين من النبي ﷺ إياهم أصول الدين، وتعريف لهم حدوث العالم، ووجوده بعد أن لم يكن موجودا، وانفراد الرب بالوجود الأزلي دون ما سواه من سائر الموجودات.

[والعجب من الإمام الرازي في «**المطالب**» (**٤/٢٧-٣٣**) حيث ضعف هذه المسألة، وقال: «إن الشريعة سكتت عن الخوض فيها، وذلك أنها بلغت في الصعوبة إلى حيث تعجز العقول البشرية عن الوصول إليها»، وأورد ألفاظا من التوراة تشهد بذلك، وما كان ينبغي له ذلك، فإنه لا يجوز مطالعتها، فضلا عن حكايتها، لا سيما في العقائد(٢)].

---

(١) زاد في هامش القسم الرديء من ٤ مصحّحًا: «وفي لفظ: **معه**، وفي لفظ: **غيره**»، وظني به أنه مقحم في غير محله، وسيأتي لاحقًا إن شاء الله، ثم إن عبارة: «معه» ليست من رواية البخاري.

(٢) ما بين المعقوفتين علق عليه في هامش ٢ بقوله: «ليس موجودًا في النسخة المذكورة آنفًا»، ولم يرد في ٤.

قال الحليمي[١]: «وفي الاعتراف بانقضاء العالم وفنائه اعتراف بحدوثه، إذ القديم لا يفنى».

وسلك الأصفهاني شارح «**المحصول**» طريقا آخر فقال: «اتفق الكل على أن العالم حادث، لكن اختلفوا في الحدوث، فقال أهل الحق: المراد بالحدوث تقدم عدم العالم على العالم تقدما مغايرا للتَّقدُّمات الخمسة المشهورة[٢]، وقالت الفلاسفة: المراد بالحدوث تقدم عدم العالم على العالم بالذات، فقد اختلف تصور الحدوث [في اختلاف[٣]] المذهبين». انتهى.

واعلم أن الخلاف في هذه المسألة معهم مبناه على مأخذين:

أحدهما: أن القديم لا يجوز افتقاره إلى مؤثر عندنا، فلا جرم لَـمّا اتفقنا على أن العالم مفتقر إلى المؤثر منعنا قدمه، لأن افتقاره من لوازم حدوثه، فهو وقدمه لا يجتمعان، وعندهم لا يمتنع افتقار القديم إلى المؤثر، فلا جرم أثبتوا قدم العالم مع استناده إلى المؤثر.

---

(١) «المنهاج في شعب الإيمان» (١/ ٣٣٦).

(٢) يقصد التقدم **بالعلة**؛ كتقدم حركة الإصبع على حركة الخاتم، **والطبع**؛ كتقدم الواحد على الاثنين، **والزمان**؛ كتقدم الوالد على الولد، **والشرف**؛ كتقدم العالم على المتعلم، **والرتبة**؛ كتقدم الجنس على النوع.

(٣) ما بين المعقوفتين كذا في ٢، وفي ٣ و ٤: «باختلاف».

المأخذ الثاني: أن الباري تعالى عند المسلمين فاعل بالاختيار، أي: بالإرادة، وعند الفلاسفة: فاعل بالذات، وأن صدوره عنه كصدور ضوء الشمس منها، فجوزوا استناد القديم إلى الفاعل، وقالوا: العالم قديم وإن كان المؤثر فيه الله.

وهذه العقيدة الفاسدة أصل لمسائل كثيرة ضلوا فيها، وموهوا بها على من لا قَدَم له راسخ في الإسلام، نسأل الله العافية.

(ص):

وله صانع، وهو الله الواحد.

(ش):

العالم كما يدل على أنه محدَث يدل على أن له محدِثًا؛ لأن الحادث جائز الوجود والعدم، ولا يختص بالوجود دون العدم إلا بمخصص، وهو[1] جاعله، فوجب أن يكون الخلق لا بد له من خالق.

وإذا ثبت أن له محدثا.. فالدليل على أن الله تعالى الواحد هو المحدث له: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى يَبۡدَؤُاْ ٱلۡخَلۡقَ ثُمَّ يُعِيدُهُۥ﴾ [الروم: ٢٧]، وسئل نبينا ﷺ عن بدء هذا الأمر فقال: «**كان الله ولم يكن شيء غيره...**» ثم ذكر الخلق وقد سبق.

---

(١) كذا في ٢، وفي ٣ و ٤: «هو» بدون واو.

ومن العقل: ما ثبت أن أحدنا ليس بقادر على خلق جارحة لنفسه، أو رد سمع أو بصر في حالة كماله وتمام عقله، فلأن يكون في حال كونه نطفة أو عدما أولى، فوجب أن يكون الخالق هو الله.

فإن قيل: وهل في العقل دليل على أن صانع العالم واحد؟.. قيل: دلالة التمانع المشار إليها في قوله تعالى: ﴿ لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا ﴾ [الأنبياء: ٢٢]؛ لأنه لو كان للعالم صانعان.. لكان لا يجري تدبيرهما على نظام، ولا يتسق على إحكام، ولكان العجز يلحقهما أو أحدهما، وذلك لأنه لو أراد أحدهما إحياء جسم وأراد الآخر إماتته.. فإما أن تنفذ إرادتهما فيتناقض؛ لاستحالة تجزئ الفعل إن فُرِض الاتفاق، أو لامتناع اجتماع الضدين إن فُرِض الاختلاف، وإما أن لا تنفذ إرادتهما فيؤدي إلى عجزهما، أو لا تنفذ إرادة أحدهما فيؤدي إلى عجزه، والإله لا يكون عاجزا؛ لأنه يلزم منه عجز قديم، إذ لا يقوم به الحوادث، والعجز القديم محال؛ لأنه يستدعي معجوزا عنه، وإنما يتعلق العجز بالممكن، لا بالمستحيل.

فائدة: اسم «الصانع» اشتهر[١] على ألسنة المتكلمين في هذا العلم، ولم يرد في الأسماء، قال والد المصنف[٢]: «ولكنه قرئ شاذا:

---

(١) كذا في ٣، وفي ٢ و ٤: «أشهر».

(٢) انظر «الإبهاج» (٢/١٢٩).

«صنعة الله»، فمن اكتفى في إطلاق الأسماء بورود الفعل اكتفى بمثل ذلك».

قلت: وأين هو عن قوله تعالى: ﴿صُنْعَ ٱللَّهِ ٱلَّذِىٓ أَتْقَنَ كُلَّ شَىْءٍ﴾ [النمل:٨٨].

[الوحدانية]

(ص):

والواحد: الشيء الذي لا ينقسم ولا يشبه بوجه.

(ش):

هذا التفسير نقله إمام الحرمين عن اصطلاح الأصوليين(١)، والله سبحانه أحدِيُّ الذات؛ لأنه لو قبل الانقسام لقبل الزيادة والنقص، وهو منزه عن ذلك.

وقوله: «**لا ينقسم**» أي: لا بأجزاء المقدار، ولا بأجزاء الحد، ولا بأجزاء الإضافة، وهو أن يكون وجوده مضافا إلى ذاته، [والمضاف(٢)] والمضاف إليه شيئان، وإنما لم يكن كذلك؛ لأن الانقسام دليل الكثرة، وهو محال على الله.

واعلم أن الوحدة تطلق في حق الإله من ثلاثة أوجه:

أحدها: بمعنى نفي الكثرة المصححة للقسمة عن ذاته، وهي تفسير الأحد الصمد.

---

(١) انظر «الإرشاد» (٥٢).

(٢) ما بين المعقوفتين زيادة من «الغيث» يقتضيه السياق، وليست في النسخ ٢ و ٣ و ٤.

الثاني: بمعنى نفي النظير عنه في ذاته وصفاته، كما يقال: «الشمس واحدة» بمعنى أنه لا نظير لها في الوجود، ووجود نظير الرب محال.

والثالث: بمعنى أنه منفرد بالخلق والإيجاد والتدبير، فلا مساهم له في شيء من اختراع المصنوعات وتدبير المخترعات.

ومنهم من زاد معنى آخر: وهو أنه لا يشبهه شيء(١).

قال الشيخ أبو إسحاق: «وهذا الاسم حقيقة في هذه المعاني، ومن أصحابنا من قال: إنه حقيقة فيما لا ينقسم في نفسه ولا يتجزأ في ذاته، وإذا قيل: واحد في الأفعال [أو أنه(٢)] لا شبيه له فهو على المجاز.

وفي «**خطب ابن نباتة**»: «الحمد لله الواحد الذي لا تثنى له الخناصر»(٣)، قال عبد اللطيف البغدادي: أي: لا يقال: «واحد» فيقال بعده: «اثنين»، فإن الخنصر إنما يثنى في العدد ليثنى بعده البنصر، أي: وحدته ليست من قبيل وحدة العدد التي يتألف منها العدد ويأتي بعدها اثنان.

---

(١) قال العراقي: «والحق دخوله في الثاني».

(٢) ما بين المعقوفتين كذا في القسم الرديء من ٤، وكذا في ٢ بعد الإصلاح، وكأنه كان قبله كما في ٣: «لذاته».

(٣) انظر «ديوان خطب ابن نباتة» (٢٣٤) الخطبة السابعة في الموت، وفيه: «لا تثنى بعدِّه الخناصر».

وقوله: «**ولا يشبه بوجه**»، أي: لا يشبه شيئا ولا يشبهه شيء من المخلوقات، كيف وهو قديم والعالم محدث؟!، وعلم من قوله: «**بوجه**» نفي الشبه في كل شيء، حتى في الوجود، لأن ما بالذات غير ما بالعرض، قال الله تعالى: ﴿ أَفَمَن يَخْلُقُ كَمَن لَّا يَخْلُقُ ﴾ [النحل: ١٧].

[القِدم]

(ص):

والله تعالى قديم لا ابتداء لوجوده.

(ش):

أما كونه قديما.. فلأنه لو كان حادثا لافتقر إلى محدث، وكان حكم الثاني والثالث وما ينتهى إليه كذلك، وينساق إلى إثبات ما لا أول له من الحوادث، وهو محال، وكان يستحيل وجود الخالق والمخلوق جميعا، وإذا استحال الحدوث عليه سبحانه، وهو ابتداء الأولية.. وجب الحكم بقدمه، وهو نفي ابتداء الأولية عنه، إذ لا واسطة بين النفي والإثبات إذا اتحدت جهتها.

وأصل هذه الدلالة قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْآخِرُ﴾ [الحديد: ٣]، فبيّنٌ أنه كان قبل كل ما يشار إليه بأنه محدث.

وإطلاق المصنف القديم على الله قد يتوقف فيه من لم يره في الأسماء، وقد عده الحليمي من جملة الأسماء وبدأ به وقال[١]: «لم يرد في الكتاب نصا، ولكنه ورد في السنة[٢]، ومعناه: الموجود الذي لا ابتداء

---

(١) «المنهاج في شعب الإيمان» (١/١٨٨).

(٢) قال العراقي: «وأشار بذلك إلى ما رواه ابن ماجه في سننه (٣٨٦١) من حديث أبي هريرة، وفيه عد القديم في الأسماء التسعة والتسعين».

لوجوده، وهو في اللغة السابق، لأنه القادم من «قَدُم» بمعنى سبق، قال الله تعالى: ﴿يَقْدُمُ قَوْمَهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ﴾ [هود: ٩٨]، فالله تعالى قديم، أي: سابق للموجودات كلها، فيلزم أن لا ابتداء لوجوده ولا سبب له، وإلا أوجده غيره، فيكون مسبوقا لموجده، هذا خلف».

والقديم يستلزم الأولية والآخرية، لأن ما ثبت قدمه استحال عدمه.

وإنما فسر المصنف القديم بذلك؛ لأنه قد يراد به طول مدة الوجود، وإن كان مسبوقا بالعدم، ومنه قوله تعالى: ﴿إِنَّكَ لَفِى ضَلَـٰلِكَ ٱلْقَدِيمِ﴾ [يوسف: ٩٥].

واعلم أن القدم قد يستعمل فيه التعريف العدمي، وهو: عدم الأولية أو عدم السبق بالعدم، وهو مراد المصنف، وقد يستعمل فيه التعريف الوجودي، وهو: استغراق الأزمنة التحقيقية والتقديرية بالوجود.

وإنما قلنا ذلك؛ لأن الزمان ضربان، **تحقيقي**: وهو الصادر عن حركات الأفلاك، **وتقديري**: وهو ما قبل خلق الأفلاك، بمعنى أن إيجادها قبل أن يخلقها الباري سبحانه كان ممكنا، وكانت حينئذ الأزمنة التحقيقية تصدر عنها.

وعلى هذا فلا بد من الجواب عن الحديث الذي رواه مسلم

(٢٧٨٩) عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال: «**خلق الله تعالى التربة يوم السبت، وخلق الله تعالى الجبال فيها يوم الأحد...**» الحديث، فإن هذه الأيام لا تتحقق إلا بوجود الشمس [في الفلك على حركتها(١)] المعلومة، وقوله في الحديث: «**وخلق النور يوم الأربعاء**»، ولا شك أنا لا نعلم نورا إلا نور النجوم السماوية كالشمس والقمر ونحوهما، فقبل الأربعاء بماذا تحققت الأيام؟، وأيضا فإن الشمس التي بها يتحقق الزمان لو خلقت في زمان.. لزم تسلسل الأزمنة والشموس، وأن يكون قبل الشمس شمس بها يتحقق الزمان الذي خلقت فيه، وهذا سؤال فلسفي.

والجواب: أن المراد بالزمان الذي خلقت فيه الشمس الزمن التقديري، لا التحقيقي، وأن الأيام كانت حينئذ تقديرية، كما جاء ذكر الزمان والتقدير بالسنين في مقام أهل الجنة والنار، ولا شمس عندهم ولا غيرها من مخصصات الزمان اليوم.

(١) ما بين المعقوفتين كذا في ٢، وفي ٤: «والفلك على حركاتها»، وكذلك هو في ٣ أيضًا إلا أن فيه: «حركتها» بالإفراد.

[حقيقة الله]

(ص):

حقيقته مخالفة لسائر الحقائق.

(ش):

أي: مخالِفةٌ مطلقا[١]، لا يشاركها شيء، لا في ذاته ولا في صفاته ولا أفعاله، وقد بين الله ذلك في قوله: ﴿فَكُبْكِبُوا۟ فِيهَا هُمْ وَٱلْغَاوُۥنَ - إلى قوله: - تَٱللَّهِ إِن كُنَّا لَفِى ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ ﴿٩٧﴾ إِذْ نُسَوِّيكُم بِرَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٩٨﴾ وَمَآ أَضَلَّنَآ إِلَّا ٱلْمُجْرِمُونَ ﴿٩٩﴾﴾ [الشعراء: ٩٤-٩٩].

وزعم بعض المتكلمين أن الذوات كلها متساوية[٢]، وامتياز بعضها عن بعض بصفات مخصوصة، وامتياز ذات الله عن غيرها بالصفات الإلهية، وهي: الوجود، والقدرة التامة، والعلم الكامل.

وأشار صاحب «**الصحائف**» (٣٦٧-٣٦٨) إلى أن الخلاف لفظي.

وقول المصنف: «**حقيقته**» يقتضي الجزم بإثبات الحقيقة.

---

(١) كلمة «مطلقا» من ٣ و ٤، وليست في ٢.

(٢) نقله الرازي في «المحصل» (١١١) عن أبي هاشم من المعتزلة، ونقله في «الأربعين» (١/١٣٨) عن جماعة عظيمة من مشايخ علم الأصول.

وذكر أبو علي التميمي تلميذ الغزالي في «**التذكرة**» خلافا في الرب هل له ماهية؟، قال: ويعنى بالماهية ما يسأل عنها بـ«ما»، كما قال فرعون: ﴿وَمَا رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [الشعراء: ٢٣]، فمنهم من منعها، وهم الفلاسفة، ومنهم من أثبتها؛ لأنها من لوازم الوجود العيني، إذ يستحيل دخول الوجود المرسل في قضية العقل في الأعيان، ثم وجود الشيء عندنا نفسه، وليس بصفة زائدة عليه، والنفوس مختلفة الحقائق بالضرورة.

[وقد منع ابن الزملكاني في «**البرهان**» إطلاق لفظ الحقيقة على الله تعالى، قال: «ولقد أخطأ ابن نباتة في قوله: «وأحجمت العقول عن الإحاطة بكيفيته، فرجعت حيث انتهت»؛ لما فيه من إثبات الكيفية لله تعالى[١]].

[وعاب ابن أبي هريرة[٢] قول من قال: لا تدرك ماهيته، وقال: الصواب أن يقال: لا تدرك له ماهية في مثال[٣]، ولا يخطر له كيفية ببال[٤]][٥].

---

(١) ما بين المعقوفتين ليس في ٣ و ٤، وهو ملحق بهامش ٢ وعليها علامة التصحيح.

(٢) كذا في ٢، وفي ٤: «ابن هبيرة»، وفي ٣: «ابن أبي هبيرة».

(٣) كذا في ٢، وفي ٤: «في قالٍ»، وما في ٣ محتمل للوجهين.

(٤) علق على هذه الفقرة في ٢ بقوله: «ليس في الأصل»، وحيث إن الفقرة السابقة لا وجود لها في نسختي ٣ و ٤ زِيدَ فيهما أول هذه الفقرة كلمة «قد».

(٥) قال العراقي: «وسمعت والدي رحمه الله ينقل عن شيخه الإمام السبكي والد المصنف أنه كان يتوقف في استعمال الذات في حق الله تعالى».

(ص):

قال المحققون: ليست معلومة الآن.

(ش):

اتفق المثبتون للماهية على أنه لا حد لها، واختلفوا هل يصح العلم بها للبشر الآن؟، أي: في الدنيا.

فذهب القاضي وإمام الحرمين والغزالي وإلكيا الهراسي في «**منتخبه**» إلى الامتناع، وحكاه الإمام الرازي عن جمهور المحققين، قال: «وكلام الصوفية يشعر به»[1]، ولهذا قال الجنيد: «والله ما عرف الله إلا الله»، وذكر الطرطوشي في «**الرد على أرسطاطليس**» أن الحارث المحاسبي قال: لا يمكن أن تكون معلومة للخلق.

وحكوا عن الشافعي أنه قال: «من انتهض لطلب مدبره، فانتهى إلى موجود ينتهي إليه فكره.. فهو مشبه، وإن اطمأن إلى العدم الصرف.. فهو معطل، وإن اطمأن إلى موجود واعترف بالعجز عن إدراكه.. فهو موحد».

---

(١) انظر «نهاية العقول» (٣/ ٢١٠)، ونحوه في «الأربعين» (١/ ٣٠٨) ونسبه في «المحصل» (١٣٦) إلى ضرار والفلاسفة والغزالي من المتأخرين، ونقل عن جمهور المتكلمين من الأشاعرة والمعتزلة أنها معلومة.

وهو معنى قول الصديق الأكبر: «العجز عن درك الإدراك إدراك»[1]، أي: إذا انتهى علمك إلى أن تعلم العجز عن معرفته فقد عرفت الحق، وقد قيل:

حقيقة المـرء ليس المـرء يدركُها

فكيف كيفيَّةُ الجبار في القِدَم

واحتج إمام الحرمين بأنه يمتنع أن يكون الكلي معلوما للجزئي، لأن الجزئي متناه، والكلي غير متناه.

وذهب كثير من المتكلمين إلى أنها معلومة، محتجين بوجهين:

أحدهما: أنا مكلفون بمعرفة وحدانيته، وذلك يتوقف على معرفة حقيقته، فلو لم نوجبها لكلف ما لا يطاق، وهو ضعيف، إذ لا دليل على التوقف.

وثانيها: أنا نحكم على ذات الله بأحكام، والحكم مسبوق بتصور المحكوم عليه، وهو ضعيف أيضا؛ لأن تصور المحكوم عليه كاف بوجه ما.

(١) قال ابن تيمية في «مجموع الفتاوى» (٢/ ٢١٦): «هذا الكلام مشهور عندهم نسبته إلى أبي بكر الصديق، وإن كان هذا اللفظ لم يحفظ عن أبي بكر، ولا هو مأثور عنه في شيء من النقول المعتمدة، وإنما ذكر ابن أبي الدنيا في «كتاب الشكر» نحوا من ذلك عن بعض التابعين غير مسمى، وإنما يرسل عنه إرسالا من جهة من يكثر الخطأ في مراسيلهم».

وبه يصير النزاع لفظيًّا، والحق في التعبير العبارة الأولى، وقد قال تعالى: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِهِۦ عِلْمًا﴾ [طه: ١١٠]، والمعلوم من الله ليس إلا الصفات، وذلك لا يوجب العلم بكنه حقيقته، ولذلك قال لما قال فرعون لموسى: ﴿وَمَا رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ أجابه بالصفة حيث قال: ﴿رَبِّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [الشعراء: ٢٣-٢٤] لتعذر الجواب بالماهية، فعجَّب فرعون قومه من عدوله عن الجواب المطابق لسؤاله، ولم يعلم بغباوته أنه هو المخطئ في السؤال عن الماهية، وأن ما أتى به الكليم في الجواب أقصى ما يمكن.

وذكر أبو علي التميمي تلميذ الغزالي في «**التذكرة**» احتجاج إمام الحرمين السابق [بأن الجزئي لا يدرك الكلي(١)] قال: «وهذا إذا حقق سقط الاحتجاج به، وذلك أن نفي النهاية عن الله تعالى يرجع إلى استمرار وجوده أزلا وأبدا، وإلى أن متعلقات صفاته لا نهاية لها، وأما ذاته فواحدة، وحقيقة ذاته واحدة، إذ لا جزء لذاته ولا لحقيقة ذاته»، قال: «وإذا تحقق ذلك لم يمتنع في العقول تعلق العلم بذاته على ما هو عليه من حقيقة ذاته، والرب سبحانه وتعالى موصوف بالقدرة على ذلك، لأنه ممكن، ولا امتناع فيه، وما احتجوا به لا حجة فيه، وما ذكرناه فهو الجاري على أصول أئمتنا رضي الله عنهم».

---

(١) ما بين المعقوفتين ليس في ٣ و ٤، وهو ملحق بهامش ٢ وعليها علامة التصحيح.

قلت: وهذا منه يقتضي أن المسألة منصوبة في الجواز لا في الوقوع، فحصل فيها مقامان، والحق الامتناع والأدب مع الله تعالى على ما سبق بيانه، وإذا كان الإنسان لم يدرك حقيقة نفسه فكيف يدرك الجبروت؟!، وغاية معرفة الإنسان لربه أن يعرف أجناس الموجودات جواهرها وأعراضها المحسوسة المعقولة(١)، ويعرف أنها مصنوعة ومحدثة، وأن محدثها الذي يصح ارتفاع كلها مع قيامه ولا يصح بقاؤها وارتفاعه، وفي هذا المقام قال الصديق الأكبر: «سبحان من لم يجعل لخلقه سبيلا إلى معرفته إلا بالعجز عن معرفته».

وهو سبحانه مسمى له أسماء، موصوف له صفات، ولا يعلم ذلك الجلال، ولا يبلغ كنهه، ولا يقدر قدره، ولولا لطفه، ورأفته، ورحمته، وبره، وجميل رضاه، وإحسانه، وتنزله من عظيم عظمته وعزه إلى قلوب عباده.. ما استطاع أحد أن يعلم شيئا من علمه، فإنه سبحانه لم يظهر لخلقه من جلال كبريائه سوى أنه مصمود إليه في الحوائج(٢).

---

(١) كذا في النسخ ٢ و ٣ و ٤، ولعله: «والمعقولة» بالواو.

(٢) ألحق بهامش ٢ بعلامة اللحق لكن من دون تصحيح: «والعجز عن درك الإدراك إدراك، أي: إذا انتهى علمك إلى أن تعلم العجز عن معرفته فقد عرفت الحق»، وليس في ٣ و ٤ شيء من ذلك، وقد سبق مثله بنصه في أوائل هذا الفصل.

[وأما حديث: «من عرف نفسه فقد عرف ربه».. فلم يصح، ولو ثبت فقال إمام الحرمين في «الرسالة النظامية» (٢١): «معناه: من عرف نفسه بصفات الافتقار عرف استغناء الرب عن صفاته».

وقال الغزالي في «المقصد الأسنى» (٥٠-٥١): «إن قيل: ما السبيل إلى معرفته سبحانه بقدر ما يمكن الخلق وقد دعاهم إلى ذلك؟.. قيل: يحصل الجواب بمثال، وهو أنه لو قال لنا صبي: ما السبيل إلى معرفة لذة الوقاع، أو أعمى: ما السبيل إلى معرفة لذة النظر إلى المرأة الحسناء؟.. قلنا: هنا طريقان، إحداهما: أن نصفه حتى تعرفه، والأخرى: أن تصبر حتى تبلغ فتباشره فتعلمه، أو تصير بصيرا فتعلمه، أما الأولى.. فغايتنا تشبيه لذة الوقاع بحلاوة السكر ليقيس تلك بهذه، وهذا تعريف إيناسي من حيث اشتراكهما في مطلق اللذة، وإن اختلفا في الحقيقة، فكذلك لمعرفة الله سبحانه سبيلان: إحداهما قاصرة، والأخرى مسدودة، فالقاصرة: معرفته بأسمائه وصفاته والمسدودة: وهي الانتظار إلى أن يصير له الصفات الإلهية على الحقيقة كما ينتظر الصبي، فإن ذلك محال، ولا يتصور معرفة الله على الكمال إلا لله»[1]].

---

(١) ما بين المعقوفتين وضع على أوله وآخره في ٢ علامتا «من» و«إلى».

(ص):

واختلفوا هل يمكن علمها في الآخرة؟.

(ش):

من جوز علمها الآن ففي الآخرة أجوز، وأما المانعون فاختلفوا هل تصير معلومة في الآخرة؟، فمنهم من طرد المنع، كالفلاسفة وبعض أصحابنا كإمام الحرمين والغزالي، ومنهم من توقف، كالقاضي أبي بكر، كذا نقله عنه الإمام في «**نهاية العقول**» (٣/ ٢١٠) والآمدي في «**الأبكار**» (١/ ٤٨١)، ونقل عنه الشريف في «**شرح الإرشاد**» القطع بالمنع، وفي الصحيحين (خ: ٦٥٧٣، م: ١٨٢) في حديث الرؤية: «**فيأتيهم الله تعالى في صورة لا يعرفونها، فيقول: أنا ربكم، فيقولون: نعوذ بالله منك، هذا مكاننا حتى يأتينا ربنا، فإذا جاء ربنا عرفناه، فيأتيهم الله تبارك وتعالى في صورته التي يعرفون، فيقول: أنا ربكم، فيقولون: أنت ربنا، فيتبعونه**»، قال الأئمة: المعنى أنهم يرون الله على ما كانوا يعتقدونه من الصفات التي هو عليها من تنزيهه وتقديسه، وفي حديث آخر: «**وكيف تعرفونه؟، قالوا: إنه لا شبيه له**»[1].

---

(١) أخرجه ابن عساكر في «تاريخ دمشق» (٤٣/ ٣٣٤).

(ص):

ليس بجسم.

(ش):

لقوله تعالى: ﴿وَزَادَهُۥ بَسۡطَةٗ فِي ٱلۡعِلۡمِ وَٱلۡجِسۡمِۖ﴾ [البقرة: ٢٤٧] [فدل على[1]] أن الجسم قد يزيد على جسم آخر، وذلك لأجل التأليف والاجتماع وكثرة الأجزاء، وذلك مستحيلة في حق الباري، فكذلك لازمه، ولا عبرة بخلاف المبتدعة من الكرامية.

ويلزم المجسمة القول بقدم العالم، لأن الجهة والتحيز والمكان من جملة العالم، قال الأئمة: لا تستطيع المجسمة أبدًا إثبات حدوث العالم، لأن الأجسام متماثلة، فلا يتصور أن يكون فيها قديم ومحدث.

ونقل صاحب «**الخصال**» من الحنابلة عن أحمد أنه قال: «من قال: جسم لا كالأجسام.. كفر»، ونقل عن الأشعرية أنه يفسق، وهذا النقل عن الأشعرية ليس بصحيح.

---

(١) ما بين المعقوفتين كذا في ٣ و ٤، وفي ٢ على أثر حك به: «فبين».

(ص):

ولا جوهر.

(ش):

أي: بإجماع المسلمين، ولا عبرة بخلاف ابن كرام، فإن الجوهر لغة هو الأصل، ومنه: «جوهر الحديد» لأنه أصل المركبات، والباري سبحانه وتعالى ليس بأصل لغيره ولا يركب منه شيء، وإن الجوهر ما يقبل العرض، فيتغير به من حال إلى حال، والله تعالى منزه عن ذلك، ولعل ابن كرام إنما جوز إطلاق الاسم دون المعنى، وهو ممنوع، لأن الأسماء توقيفية، ومن جوز الإطلاق فيشترط[1] عدم الإيهام.

(ص):

ولا عرض.

(ش):

فإن العرض لغة: القليل البقاء، قال تعالى: ﴿تُرِيدُونَ عَرَضَ ٱلدُّنْيَا﴾ [الأنفال: ٦٧]، واصطلاحا: المستحيل البقاء، وقد ثبت أن للباري سبحانه بقاء لم يزل ولا يزال، فاستحال كونه عرضا، ولأن العرض ما يطرأ في المحل، أو يفتقر إلى محل يقوم به، والله تعالى منزه عن ذلك.

(١) كذا في ٢، وكذلك هو في ٣ إلا أنه شطب على الفاء، وفي ٤: «يشترط» بدون فاء.

(ص):

لم يزل وحده ولا زمان ولا مكان ولا قطر ولا أوان، ثم أحدث هذا العالم من غير احتياج، ولو شاء ما اخترعه، لم يحدث بابتداعه في ذاته حادث.

(ش):

اتفق العلماء على أن وجود الباري تعالى ليس وجودًا زمانيا، قال الآمدي[(١)]: «ولم ينقل فيه خلاف، وإن كان مذهب المجسمة يجر إليه كما يجر إلى التحيز والمكان».

وما ذكره المصنف مستمد من حديث عمران بن حصين السابق لما سألوه عن أول الأمر فقال: «**كان الله ولم يكن شيء قبله** - وفي لفظ: **معه**، وفي لفظ: **غيره** -، [**وكان عرشه على الماء، وكتب في الذكر كل شيء، ثم خلق السموات والأرض**[(٢)]]»، فأثبت

---

(١) «أبكار الأفكار» (٢/٤٩).

(٢) ما بين المعقوفتين من هامش ٢ وعليها علامة التصحيح، وليس في ٣ و ٤، بل كتب فيهما بدله كلمة «الحديث»، وقد أخرجه البخاري بلفظ: «قبله» (٧٤١٨) و«معه» (٣١٩١)، وقد قال ملا علي القاري في «الأسرار المرفوعة» بعد أن ساق الروايات الثلاثة: «ثابت، ولكن الزيادة - وهي قولهم: وهو الآن على ما عليه كان - من كلام الصوفية، ويشبه أن يكون من مفتريات الوجودية، القائلة بالعينية، المخالفة للنص بالمعية في المرتبة الشهودية، وقد نص ابن تيمية والعسقلاني على وضع الجملة الزائدة».

وجود الباري بلا زمان ولا جهة ولا هواء ولا ملاء ولا خلاء.

وقوله: «**ثم أحدث هذا العالم**»، أي: باختياره، خلافا للفلاسفة في قولهم: فاعل بالذات، وقد سبق فساده، وأنه سبحانه وتعالى فاعل بالاختيار، فله تقديم الفعل وله تأخيره بحسب اختياره، والدليل عليه قوله تعالى: ﴿وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَآءُ وَيَخْتَارُ﴾ [القصص: ٦٨]، ﴿إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ﴾ [البقرة: ٢٠]، ﴿فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ﴾ [البروج: ١٦]، وقد برهن على ذلك بقوله تعالى: ﴿وَفِى ٱلْأَرْضِ قِطَعٌ مُّتَجَٰوِرَٰتٌ﴾ الآية [الرعد: ٤]، وتقديره: أنه لو كان فاعلا بالطبع كما زعموا لما اختلفت أفعاله مع اتحاد أسبابها، كالنار في إحراقها، والماء في إغراقه وتبريده، والشمس في تسخينها، ولكن أفعاله مختلفة مع اتحاد أسبابها، لأن الجنس الواحد من الشجر كالرمان مثلا يسقى بماء واحد ثم يختلف في طعمه، فمنه حلو، ومنه حامض، فاختلاف طعومه مع اتحاد ما يغذيه وينميه دليل على أن الصانع فاعل بالاختيار، لا بالطبع.

وقوله: «**ولم يحدث بابتداعه في ذاته حادث**»، أي: وإلا لزم النقص فيما لم يزل، [وأنه تم بالخلق، تعالى الله عن ذلك(١)].

---

(١) ما بين المعقوفتين ملحق بهامش ٢ وعليها علامة التصحيح، ولا وجود له في ٣ و ٤.

والقصد بذلك أن من أصول العقائد كما قال الحليمي[1]: «إثبات أن وجود كل ما سواه كان من جهة إبداعه واختراعه إياه، لتقع به البراءة من قول من قال بالعلة والمعلول، وهم قوم من الأوائل، قالوا: إن الباري موجود غير أنه علة لسائر الموجودات وسبب لها، بمعنى أن وجوده اقتضى وجودها شيئا فشيئا على ترتيب لهم يذكرونه، [فإن المعلول لا يفارق العلة[2]]، فواجب إذا كان الباري لم يزل أن يكون مادة هذا العالم لم يزل معه، فمن أثبت إيجاده العالم باختياره وإرادته المخترع لها لا من أصل فقد انتفى عن قوله التعليل، الذي هو في وجوب اسم الكفر لقائله كالتعطيل».

(ص):

فعال لما يريد.

(ش):

هذا ثابت في سورة البروج (١٦)، وهو حجة على عموم تعلق إرادته بالكائنات خيرها وشرها.

والمعتزلة قالوا: إنما يصح ذلك بعد ثبوت أنه مريد لكل كائن، وهو فعال لما يريد، والأولى ممنوعة، لأنه إنما يريد الخير والطاعة، لا الشر والمعاصي.

---

(١) «المنهاج في شعب الإيمان» (١/ ١٨٣-١٨٥)، وفي مطبوعته بعض الأخطاء.

(٢) ما بين المعقوفتين كذا في النسخ ٢ و ٣ و ٤، وفي «المنهاج»: «وإن المعلول إذا كان لا يفارق العلة».

وجوابه: أنا نثبت أنه مريد لكل كائن، لأن المصحح لتعلق إرادته بالخير والطاعة إنما هو إمكانها، والإمكان مشترك بين الجميع، فيكون مريدا لسائر الكائنات الممكنة، وهو المطلوب.

وحكى الإمام فخر الدين في «**شرح الأسماء**» (١٥٠) أن القاضي عبد الجبار دخل على الأستاذ أبي إسحاق وهو في دار الصاحب بن عباد، فقال القاضي: سبحان من تنزه عن الفحشاء، معرِّضًا بالأستاذ على مذهب أهل السنة في خلق الأفعال وإرادة الكائنات، فقال الأستاذ: سبحان من لا يجري في ملكه إلا ما يشاء.

قلت: أشار عبد الجبار إلى قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَأۡمُرُ بِٱلۡفَحۡشَآءِ﴾ [الأعراف: ٢٨]، وعنده الإرادة شرط في الأمر، فلا جرم لزم على رأيه أن الله منزه عن الفحشاء أمرا وإرادة، وأشار الأستاذ إلى قوله تعالى: ﴿فَعَّالٞ لِّمَا يُرِيدُ﴾ [البروج: ١٦]، فقد جمعا عقيدة الطائفتين في كلمتيهما، إلا أن كلمة عبد الجبار جاءت على شفا جرف هار، ولأنه منازع في أن الإرادة شرط للأمر، وفي أن النهي عما يريد وقوعه أو الأمر بما لا يريد وقوعه جائز، وذلك محال على الله تعالى.

(ص):

﴿لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞ﴾.

(ش):

﴿وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلۡبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١]، هذه الآية أولها تنزيه وآخرها إثبات، فمن جمع بينهما، بأن أثبت لله ما له، ونزهه عما لا يليق به من مشابهة المخلوقات، وأثبت غير ممثل، ونزه غير معطل.. فقد أصاب، فصدرها رد على المجسمة، وعجزها رد على المعطلة، وفي ترتيبها سر لطيف؛ لأنه لو بدأ بذكر الصفات.. لأوهم تشبيها بينه وبين المخلوقات، من حيث [إن غيره سميع بصير(١)]، فإذا وقع نفي التشبيه أولا انتفى هذا المحظور، وصار إثباته [للسمع والبصر(٢)] لنفسه لا يشاركه فيه غيره.

وقد اختلف في الكاف هل هي زائدة؟ وسبق الكلام عليه في أنواع المجاز.

---

(١) ما بين المعقوفتين كذا في ٢، وفي ٣: «إن لغيره سمع وبصر»، وفي ٤: «إن لغيره سمعًا وبصرًا».

(٢) ما بين المعقوفتين كذا في ٣ و ٤، وفي ٢: «للسميع والبصير».

[القدر]

(ص):

القدر خيره وشره منه.

(ش):

قال الخطابي[1]: «يتوهم كثير من الناس أن معنى القدر من الله والقضاء منه الإجبار والقهر للعبد على ما قضاه وقدره، وليس كذلك، وإنما معناه الإخبار عن تقدم علم الله بما يكون من أفعال العباد وأكسابها، وصدورها عن تقدير منه وخلق لها خيرها وشرها، فالقدر اسم لما صدر مقدرا عن فعل القادر، كالهدم والقبض اسم لما صدر عن فعل الهادم والقابض، ويقال: «قدرت الشيء» بتخفيف الدال وبتشديدها بمعنى واحد». انتهى.

والمعنى: أن كل حادث من خير وشر ونفع وضر فهو مستند إلى قدرته وإرادته، قال تعالى: ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَٰهُ بِقَدَرٍ﴾ [القمر: ٤٩]، ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَّرَهُۥ تَقْدِيرًا﴾ [الفرقان: ٢]، ﴿وَمَآ أَصَٰبَكُمْ يَوْمَ ٱلْتَقَى ٱلْجَمْعَانِ فَبِإِذْنِ ٱللَّهِ﴾ [آل عمران: ١٦٦]، أي: بقضاء الله وقدره، ﴿مَآ أَصَابَ مِن مُّصِيبَةٍ فِى ٱلْأَرْضِ وَلَا فِىٓ أَنفُسِكُمْ إِلَّا فِى

(١) «معالم السنن» (٤/ ٣٢٢).

كِتَٰبٖ مِّن قَبۡلِ أَن نَّبۡرَأَهَآ﴾ [الحديد: ٢٢]، وقال: ﴿وَنَبۡلُوكُم بِٱلشَّرِّ وَٱلۡخَيۡرِ فِتۡنَةٗۖ﴾ [الأنبياء: ٣٥]، ﴿وَإِذَآ أَرَادَ ٱللَّهُ بِقَوۡمٖ سُوٓءٗا فَلَا مَرَدَّ لَهُۥۚ وَمَا لَهُم مِّن دُونِهِۦ مِن وَالٍ﴾ [الرعد: ١١]، وفي الحديث الصحيح: «**كل شيء بقضاء وقدر حتى العجز والكيس**»[١].

وهو من لوازم القول بخلق الأفعال كلها، وهي مسألة القضاء والقدر الذي لا يتم الإيمان إلا به.

ونعتقد أن كل شيء من الطاعة والعصيان والنفع والضر بخلق الله وإرادته، خلافا للمعتزلة، فإنهم يعتقدون أن الأمر مستأنف بمشيئة العبد، مستقلا به من غير سبق قضاء وقدر، ولذلك قيل لهم القدرية، لأنهم نفوا القدر، وجاء في الحديث: «**القدرية مجوس هذه الأمة**»[٢]، يعني: لأنهم[٣] يجعلون أنفسهم مستبدين بالفعل، والله تعالى فاعل، وهم فاعلون، لا يسندون أفعال العباد إلى قدر الله، فكأنهم يثبتون خالقين في الحقيقة، كما أثبت المجوس خالقين، خالق الخير، وخالق الشر، وقد التزم الأستاذ أبو إسحاق ظاهر

(١) أخرجه مسلم (٢٦٥٥) عن ابن عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا.

(٢) أخرجه أبو داود (٤٦٩١) من طريق أبي حازم عن ابن عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، وحسنه الألباني، وقال المنذري في «مختصر سنن أبي داود»: «هذا منقطع، أبو حازم سلمة بن دينار لم يسمع من ابن عمر، وقد روي هذا الحديث من طرق، عن ابن عمر ليس فيها شيء يثبت».

(٣) كذا في ٢، وفي ٣ و ٤: «أنهم» بدون لام تعليل.

الخبر فقال: لا تنكح نساؤهم، ولا تؤكل ذبائحهم، وفي قتل الواحد منهم دية مجوسي، حكاه عنه الآمدي في «الأبكار».

وقد ألجمهم[1] الشافعي رضي الله عنه حيث قال: «القدرية إذا سلموا العلم خُصِموا»، ومعناه أنه يقال لهم: هل تقرون بأن الله تعالى أحاط علمه الأزلي بما يكون أو لا؟، فإن أنكروا.. كفروا، وإن اعترفوا به.. فيقال لهم: فهل يجوز أن يقع في الوجود خلاف ما تضمنه العلم القديم؟، فإن جوزوا ذلك.. لزم منه نسبة الجهل إليه تعالى الله عن ذلك وتقدس، وإن لم يجوزوه.. فلا معنى للقضاء والقدر إلا ذلك.

قال أبو عمرو ابن الحاجب: وهذا من أحسن الإرشاد إلى الدليل عليهم، قال: ولم يرد بقوله: «إذا سلموا» أنهم قد يمنعونه، لأن معتقد ذلك مقطوع بكفره، وإنما هو كقول القائل لخصمه وقد قال ما[2] يلزم منه رد مذهبه: إذا قلت كذا لزمك كذا، وإذا سلموا أن الله تعالى علم أن زيدا يموت [على الكفر[3]]، وليس بقادر على الكفر إلا بما خلق له من القدرة، فأي صلاح له في خلق ما هو

(١) كذا في ٣ و ٤، وكذلك هو في أصل ٢ قبل أن يتم تحويله إلى «أفحمهم»، والمعنى واحد.

(٢) كذا في ٢ و ٤، وفي ٣: «قولا».

(٣) ما بين المعقوفتين من هامش ٢ مصححًا، وليس في صلبه ولا في واحد من النسختين ٣ و ٤.

السبب المؤدي إلى كفره؟، وكذلك خلقه في نفسه، لأنه تعالى لو شاء لم يخلقه، فأي صلاح له في خلقه؟.

وقال الجنيد: «كلمت يوما رجلا من القدرية، فلما كان في الليل رأيت في النوم كأن قائلا يقول: ما ينكر هؤلاء القوم، أن يكون الله قبل خلقه للخلق علم أن لو خلق الخلق، ثم ملكهم أمورهم، ثم رد إليهم الاختيار، فلزم[1] كل امرئ منهم بعد أن خلقهم ما علم منهم أنهم له مختارون؟!».

(١) كذا في النسخ ٢ و ٣ و ٤، إلا أنه في ٢ حول إلى «فألزم».

[العِلم]

(ص):

علمه شامل لكل معلوم، جزئيات وكليات.

(ش):

لقوله تعالى: ﴿أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا﴾ [الطلاق: ١٢]، أي: علمه أحاط بالمعلومات كلها، وقوله: ﴿وَمَا تَسْقُطُ مِن وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٍ فِي ظُلُمَاتِ الْأَرْضِ وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ﴾ [الأنعام: ٥٩]، وقوله: ﴿عَالِمِ الْغَيْبِ لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ وَلَا أَصْغَرُ مِن ذَٰلِكَ وَلَا أَكْبَرُ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ﴾ [سبأ: ٣]، وأطبق المسلمون على أن الله تعالى يعلم دبيب النملة السوداء [على[١]] الصخرة الصماء في الليلة الظلماء، وأن معلوماته لا تدخل تحت العد والإحصاء، وعلمه محيط بها جملة وتفصيلا، وكيف لا وهو خالقها؟، وقد قال تعالى: ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ﴾ [الملك: ١٤].

وضلت الفلاسفة حيث زعموا أنه يعلم الجزئيات على الوجه الكلي لا الجزئي، وإنما صاروا إلى ذلك بعد الشقاوة الأزلية

---

(١) في النسخ ٢ و ٣ و ٤: «في»، ثم أصلح في ٢ إلى «على»، وكذلك هو في «الغيث».

لاعتقادهم أن جوازه يؤدي إلى محال على الله تعالى، وهو تغير العلم، فإن الجزئيات زمانية، تتغير بتغير الأزمان[١] والأحوال، والعلم تابع للمعلومات في الثبات والتغير، فيلزم تغير علمه، والعلم قائم بذاته، فيكون محلا للحوادث، وهو محال، فإذا علم أن زيدا جالس في مكان كذا، فإذا قام منه.. فكونه جالسا إن بقي.. كان محالا؛ لأن اعتقاده أنه جالس هنا مع أنه غير جالس هنا جهل، وإن لم يبق ذلك.. كان تغيرا، والتغير على الله محال.

وقد ارتاعت الكرامية لهذه الشبهة فالتزموا أن الباري محل للحوادث حتى يتم لهم إثبات العلم مطلقا، وظنوا أنه لا محيص عن هذه الشبهة إلا بالتزام ذلك، فلم يصنعوا شيئا، وفروا من ضلالة إلى ضلالة، وصاروا مثل الرافضة في تجويزهم البداء على الله حتى يصح النسخ الذي منعه اليهود لأجل امتناع البداء.

وأما أهل الحق من المتكلمين فتحزبوا فرقتين:

فمنهم من قال: العلم الأول باق، فإن العلم بأنه سيوجد نفس العلم بوجوده في زمن الوجود، إذ معناه الوجود المضاف إلى زمن ثبوته، فيجب أن يكون عند الحصول هو ذلك المعلوم المضاف إلى ذلك الزمن المتوقع، إذ لو كان غيره لبطل العلم بأنه سيوجد أيضا، وكان ما علم أنه سيوجد لا يوجد، وهو محال، فإذا علمنا بأن زيدا

---

(١) كذا في ٣ و ٤، وفي ٢: «الزمان».

سيدخل الدار غدا، فإذا استمر هذا العلم إلى الغد وإلى دخوله فإن بهذا العلم يعلم أن زيدا دخل الآن الدار، وإنما يحتاج الواحد منا إلى علم آخر لأجل طريان الغفلة على العلم الأول، والباري تعالى لما امتنع ذلك عليه علمه.

ومنهم من التزم التغير، وقال: التغير إنما يمتنع في الصفات الحقيقة، أما الصفات الإضافية فلا، كيف وإذا وجد حادث فإن الله تعالى معه؟، فإذا فني ذلك الحادث بطلت تلك المعية، فدل على وقوع التغير في الإضافيات، ولا شك أن التعلقات من باب النسب والإضافات، والتغير في التعلقات والإضافات لا توجب تغيرا في الذات.

ومثل بعض المشيخة لهذا مثالا فقال: وذلك كحال أسطوانة قائمة ببعض الأماكن، قام إنسان عن يمينها فيحسن أن يقول: الأسطوانة عن يساره، ثم يتحول إلى جانبها الآخر فيقول: صارت عن يمينه، ثم يتحول إلى غيرها فيقول: أمامه، وكذلك سائر الجهات، فالأسطوانة لم تتغير، وإنما المتغير هو، ولكن صدقت هذه العبارات عليها لموضع الإضافة، فكذلك إذا قلنا: الله عالم الآن بما نحن عليه، وقد كان سبحانه عالما بما كنا أمس عليه، وسيكون تعالى عالما بما نكون غدا عليه، فليس هذا خبرا عن تغيير علم الله بالإخبار عنه بالفعل الماضي والمستقبل والحال، بل التغير جار على

أحوالنا، والرب سبحانه أمس واليوم وغدا في معنى كونه عالما في جميع الأحوال على حد واحد.

فتمسك بتقرير هذا الموضع فإنك لا تجده هكذا في مصنَّفٍ[1].

تنبيهان:

الأول: وقع في كلام إمام الحرمين في «**البرهان**» (١/ ١٤٥، ف: ٥٩) ما يوهم موافقة الفلاسفة، حتى قال المازري في «**شرحه**» (١٢٥): «وددت لو محوتها بماء عيني»، وليس ذلك مراده، بل مراده كما قاله ابن دقيق العيد رحمه الله فيما كان شيخنا عماد الدين الإسنوي رحمه الله يحكيه: أن العلم هل يتعلق بما لا يتناهى تعلقا إجماليا أو تفصيليا؟، فهو يقول: كما أن ما لا يتناهى لا يدخل في الوجود.. كذلك لا يتعلق به العلم التفصيلي، وهما سواء [في الاستحالة[2]]؛ لأنه لو دخل في العلم لكان إما أن يبقى من المعلومات شيء أو لا، فإن لم يبق شيء فقد تناهى، والفرض خلافه، وإن بقي شيء.. فما دخلت الإحاطة به.

وهذا الذي أراده هو شنع عليه أيضا، لكنه دون الأول، فإن منكر العلم بالجزئيات يقول: لا يعلم شيئا منها أصلا، لا ما دخل

---

(١) كذا في ٢ إلا أن فيه: «بتقدير»، وفي ٣: «بتقرير هذا الموضع هكذا لأنك لا تجده في مصنف غيره»، وفي ٤: «في تقرير هذا الموضع فإنك لا تجد هذا في تصنيف».

(٢) ما بين المعقوفتين كذا في ٣ و ٤، وفي ٢: «بالاستحالة».

في الوجود ولا ما لم يدخل، وأما هذا الذي أراده الإمام فهو أن العلم لا يتعلق بما لم يدخل الوجود لعدم تناهيه، أما ما دخل في الوجود فإنه يعلمه، وهو قريب من مذهب جهم وهشام، غير أنهما يقولان بعلوم حادثة، والإمام يقول بعلم واحد قديم(١).

الثاني: ما سبق من الفلاسفة هو المشهور، وقال الإمام في «المطالب» (٣/ ١٥١): «في هذه الحكاية عنهم نظر، فإن ذاته المخصوصة ذات معينة، وهو عالم بتلك الذات المعينة، ولا معنى للجزئي إلا ذلك»، قال: «والظاهر من مذاهبهم أنهم يعترفون بكونه عالما به من حيث إنه هو، وإنما ينكرون كونه تعالى عالما بالتغيرات من حيث إنها متغيرة، وينكرون كونه عالما بالجسمانيات بحسب مقاديرها المعينة المخصوصة».

---

(١) وقد ذكر الحافظ الذهبي في «سير أعلام النبلاء» (١٨/ ٤٧٢) اعتراضات الأئمة على إمام الحرمين بسبب هذه المسألة، ورد عليه تلميذه ابن السبكي في «الطبقات» (٥/ ١٨٧-١٩٢) بما لا مزيد عليه، ثم عقد المصنف فصلا مطولا (٥/ ١٩٢-٢٠٧) في الاعتذار عن الإمام وشرح كلامه وإيضاح مرامه، وأورد خلال ذلك كلام الإمام في «البرهان» وكلام المازري في «شرحه»، وعلق عليهما بما يعيد الحق إلى نصابه، فراجعه، ولولا خوف الإطالة لأوردته هنا.

[القدرة]

(ص):

وقدرته لكل مقدور.

(ش):

أي: قدرته شاملة لكل مقدور جوهرًا أو عرضًا، والمراد بالمقدور الممكن، وأما المستحيلات.. فلعدم قابليتها للوجود لم يصلح أن تكون محلا لتعلق الإرادة، لا لنقص في القدرة، ولم يخالف في ذلك إلا ابن حزم، فإنه قال في كتاب «**الملل والنحل**» (٢/ ٣٧٢): «إن الله عز وجل قادر أن يتخذ ولدا، لأنه لو لم يقدر عليه لكان عاجزا»(١).

وهذا غير لازم؛ لأن اتخاذ الولد عليه محال، والمحال لا يدخل تحت القدرة، وعدم القدرة على الشيء تارة يكون لقصورها عنه، وتارة لعدم قبول ذلك الشيء لتأثيرها فيه، لعدم إمكانه بوجوب أو امتناع، والعجز هو الأول لا الثاني.

(١) قلت: في حكاية الشارح لمذهب ابن حزم نظر بين، فابن حزم لا ينازع في أن المحال ليس محلا لتعلق الإرادة، وإنما ينازع في أن اتخاذ الولد محال، واستدل على ذلك بقوله تعالى: ﴿ لَّوْ أَرَادَ ٱللَّهُ أَن يَتَّخِذَ وَلَدًا لَّٱصْطَفَىٰ مِمَّا يَخْلُقُ مَا يَشَآءُ ﴾ [الزمر: ٤]، والله أعلم.

وذكر الأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني في كتاب «**الترتيب في أصول الفقه**» أن أول من أخذ منه معنى المحال وتحقيقه إدريس صلوات الله عليه، حيث جاءه إبليس في صورة إنسان وهو كان يخيط، وفي كل دخلة وخرجة يقول: سبحان الله والحمد لله، فجاءه بقشرة وقال: الله تعالى يقدر أن يجعل الدنيا في هذه القشرة؟، فقال: الله تعالى قادر أن يجعل الدنيا في سم هذه الإبرة، ونخس بالإبرة في إحدى عينيه وجعله أعور، قال: وهذا وإن لم يرو عن رسول الله ﷺ فقد انتشر وظهر ظهورًا لا يرد، قال: وقد أخذ الأشعري من جواب إدريس[١] أجوبة في مسائل كثيرة من هذا الجنس، وأوضح هذا الجواب فقال: إن أراد السائل بقوله: «إن الله يقدر أن يجعل الدنيا في قشرة»: أن الدنيا على ما هي عليه، والقشرة على ما هي عليه.. فلم يقل ما يعقل، فإن الأجسام الكثيرة يستحيل أن تكون في مكان واحد، وإن أراد أنه يصغر الدنيا قدر القشرة ويجعلها فيها، أو يكبر القشرة قدر الدنيا أو أكبر فيجعلها في القشرة.. فلعمري الله قادر على ذلك وعلى أكثر[٢] منه.

قلت: وإنما لم يفصل له إدريس الجواب هكذا لأنه معاند، ولهذا عاقبه على هذا السؤال بنخس العين، وهو عقوبة كل سائل مثله.

---

(١) كذا في ٣ و ٤، وفي ٢: «إبليس» ولا أراه إلا وهما.

(٢) كذا في ٣ و ٤، وظاهر ما في ٢: «أكبر».

وشمل إطلاق المصنف القدرة على القبيح، والمخالف فيه النظام، قال: القبيح محال على الله، والمحال غير مقدور عليه، قال الإمام: وأهل السنة قالوا: إن الله قادر على كل ممكن، ولا قبيح إلا ما قبحه الله تعالى.

[الإرادة]

(ص):

ما علم أنه يكون أراده، وما لا فلا.

(ش):

مذهب أهل السنة أن الإرادة تابعة للعلم، وكل ما علم الله وقوعه يريد وقوعه، وكل ما علم الله تعالى عدم وقوعه لا يريد وقوعه، وذهبت المعتزلة إلى أن الإرادة توافق الأمر، فكل ما أمر الله به يريده وإن لم يقع.

وانبنى على هذا أن الله مريد للكائنات خيرها وشرها طاعتها ومعصيتها عندنا، وعندهم: لا يريد الشر والمعصية سواء وقعت أم لا، ويريد الخير والطاعة وقعت أو لا، وقالوا: إنه لا يقال أنه يريد أن لا يكون شيء، والإرادة عندهم لا تتعلق بالمعدوم، وضعفه أصحابنا بقوله تعالى: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ أَلَّا يَجۡعَلَ لَهُمۡ حَظّٗا فِي ٱلۡأٓخِرَةِ﴾ [آل عمران: ١٧٦]، وقالوا: إن الله يريد الطاعات وإن لم تقع لأن إرادتها كمال، ويكره المعاصي وإن وقعت لأن إرادتها نقصان.

ومن الدليل [على[١]] أن الله لا يريد إيمان الكفار قوله تعالى: ﴿ وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَاهَا ﴾ [السجدة: ١٣].

ونكتة الخلاف أن الإرادة عندهم توافق الأمر، وعندنا توافق العلم، فعلى هذا إيمان أبي جهل مأمور به وغير مراد عندنا، وكفره منهي عنه ومراد، وعندهم الأمر بالعكس[٢]، فلزمهم تخلف إرادته تعالى عن مراده.

قال الأشعري: ولو أراد ما لا يقع لكان نقصا في إرادته؛ لكلالها عن النفوذ فيما تعلقت به.

وتوسط بعض المتأخرين بما يرفع الخلاف فقال[٣]: «الإرادة قسمان: إرادة أمر وتشريع، وإرادة قضاء وتقدير، **فالأولى** إنما يتعلق بالطاعة دون المعصية، سواء وقعت أم لا، لقوله تعالى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ ﴾ [البقرة: ١٨٥]، **والثانية** شاملة لجميع الكائنات، محيطة بجميع الحادثات طاعة ومعصية، كما

---

(١) كلمة «على» ملحقة بهامش ٢ مصححا، وليست في ٣ و ٤.

(٢) ألحق بهذا الموضع في هامش ٢: «أي: إن إيمانه مأمور به عندهم ومراد، وكفره منهي عنه عندهم وغير مراد»، وعليه ما يشبه علامة التصحيح، وليس في ٣ و ٤، وربما كان ذلك من تفسير بعض قراء الكتاب، والله أعلم.

(٣) انظر فتوى ابن تيمية في «مسألة في الأقضية، هل هي مقتضية الحكمة أم لا؟ فإذا كانت مقتضية الحكمة أراد ربك من الناس ما هم فاعلوه»، «مجموع الفتاوى» (٨/١٩٧-٢٠٠).

قال تعالى: ﴿فَمَن يُرِدِ ٱللَّهُ أَن يَهۡدِيَهُۥ يَشۡرَحۡ صَدۡرَهُۥ لِلۡإِسۡلَٰمِۖ وَمَن يُرِدۡ أَن يُضِلَّهُۥ يَجۡعَلۡ صَدۡرَهُۥ ضَيِّقًا حَرَجًا﴾ [الأنعام: ١٢٥]، وقوله تعالى: ﴿إِن كَانَ ٱللَّهُ يُرِيدُ أَن يُغۡوِيَكُمۡ﴾ [هود: ٣٤]، وقول من قال: «مراد الله من الخلق ما هم عليه» صحيح بهذا المعنى لا بالمعنى الأول، والحكم يجري على وفق هاتين الإرادتين، فمن نظر إلى الأعمال بهما كان بصيرا، ومن نظر إلى القدر دون الشرع أو عكس فهو أعور، كقول مشركي قريش: ﴿لَوۡ شَآءَ ٱللَّهُ مَآ أَشۡرَكۡنَا وَلَآ ءَابَآؤُنَا﴾ [الأنعام: ١٤٨]، فاعتقدوا أن كل ما شاء الله كونه ووقوعه فقد رضيه، وليس كذلك، وإنما أراده كونا لا شرعا، ولهذا قال بعده: ﴿قُلۡ فَلِلَّهِ ٱلۡحُجَّةُ ٱلۡبَٰلِغَةُ﴾ [الأنعام: ١٤٩] أي: على خلقه [حين[1]] أرسل إليهم الرسل بشرائعه، وهو يعاقبهم على مخالفة أمره وإرادته الشرعية، وإن وافق ذلك إرادته القدرية، فإذا قال العبد: تقدمت الإرادة بالذنب فلا أعاقب، كان بمنزلة قول المريض: قد تقدمت الإرادة بالمرض فلا أتألم، وهذا مع جهالته فاعتلاله بالقدر ذنب ثان يعاقب عليه، وإنما اعتل بالقدر إبليس حيث قال: ﴿بِمَآ أَغۡوَيۡتَنِي لَأُزَيِّنَنَّ لَهُمۡ فِي ٱلۡأَرۡضِ﴾ [الأعراف: ١٦]، وتابعه شيعته المشركون فقالوا: ﴿لَوۡ شَآءَ ٱللَّهُ مَآ أَشۡرَكۡنَا﴾ [الأنعام: ١٤٨]، فأما آدم ﷺ فقال: ﴿رَبَّنَا ظَلَمۡنَآ أَنفُسَنَا وَإِن لَّمۡ تَغۡفِرۡ لَنَا وَتَرۡحَمۡنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ ٱلۡخَٰسِرِينَ﴾ [الأعراف: ٢٣]».

---

(١) كذا في «الفتاوى»، وفي النسخ ٢ و ٣ و ٤: «حتى».

وأما قوله لموسى عليهما السلام: «**أتلومني على أمر قدره الله علي قبل أن يخلقني**»، وقول النبي ﷺ: «**فحج آدم موسى**»[١].. فإنما صح[٢] الاحتجاج لوقوعه بعد التوبة وارتفاع اللوم عنه، فهو إخبار منه بالحق المحض على وجه[٣] التوحيد والبراءة من الحول[٤]، وإنما المذموم الاحتجاج بالقدر[٥] مع الإصرار على الذنب، على أن بعضهم قال: لم يلمه على المعصية، وإنما لامه على المصيبة[٦] التي نالت ذريته، بخروجهم من الجنة، ونزولهم دار الابتلاء والمحنة، فذكر الخطيئة تنبيها على سبب تلك المصيبة، [فاحتج آدم بالقدر على المصيبة[٧]]، والقدر يحتج به في المصائب دون المعائب.

---

(١) أخرجه البخاري (٦٦١٤) ومسلم (٢٦٥٢) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه، وكلام الشارح على الحديث أصله عند ابن القيم في «شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل»، انظر الباب الثالث منه (٢٧-٣٨).

(٢) كذا في ٣، وفي ٢ و ٤: «يصح».

(٣) كلمة «وجه» من ٣ و ٤، وكذلك هو في «شفاء العليل»، وليست في ٢.

(٤) كذا في ٢، وفي ٣ و ٤: «الجور»، وقد أشار محقق طبعة قرطبة من «التشنيف» إلى أن نسخة ز توافق ما أثبته من نسخة ٢، غير أنه زعم أنه خطأ، وليس الخطأ إلا ما أثبته، والعبارة كما أثبته في «شفاء العليل».

(٥) كلمة «بالقدر» من ٣، وفي ٤: «به»، وليست في ٢ رأسا.

(٦) كذا في ٣ و ٤، وفي ٢: «المعصية» ولا أراه إلا وهما.

(٧) ما بين المعقوفتين من ٣ و ٤، وليس في ٢.

[البقاء]

(ص):

بقاؤه غير مستفتح ولا متناه.

(ش):

الذي عليه الجماهير من أئمتنا أن القدم والبقاء يرجعان في حق الله تعالى إلى استمرار الوجود في الماضي إلى غير غاية، وفي المستقبل إلى غير نهاية.

وذهب الغزالي إلى أنهما من أوصاف النفي، وأنهما يرجعان إلى نفي عدم سابق، وإلى نفي عدم لاحق، وأن هذه الأسماء بحسب إضافة الوجود في الذهن إلى الماضي والمستقبل، ولا يدخل في الزمان إلا المتغير بواسطة التغير، والرب تعالى منزه عن التغير، فلا يلحقه الزمان، لأنه كان قبل خلق الزمان[١].

وذهب عبد الله بن سعيد إلى أن الباري قديم بقدم، وهو صفة زائدة على وجوده، وقدمه قدم لنفسه وللموصوف به، وباق ببقاء، وأن بقاءه بقاء لنفسه وللموصوف به.

والحق أنهما ليستا بصفتين زائدتين على الوجود، وإلا لزم قدم القدم[٢] وبقاء البقاء.

---

(١) انظر «الاقتصاد في الاعتقاد» (١٤٣) وما بعده.

(٢) كذا في ٣ و ٤، وفي ٢: «القديم».

[الأسماء والصفات]

(ص):

لم يزل بأسمائه وصفات ذاته، ما دل عليها فعله، من قدرة، وعلم، وحياة، وإرادة، أو التنزيه[١] عن النقص، من سمع، وبصر، وكلام، وبقاء.

(ش):

مذاهب الناس في الصفات ثلاثة:

ذهب أهل الحق إلى إثبات الصفات، وأنها زائدة على مفهوم الذات، ويجمعها قول الشاطبي رحمه الله تعالى:

حي عليم قدير والكلام له
باق سميع بصير ما أراد جرى[٢]

---

(١) كذا في ٣، وفي ٢ و ٤: «والتنزيه» بدل «أو».

(٢) البيت ثالث بيت من قصيدته الرائية المسمات «عقيلة أتراب القصائد»، والظاهر أن الشارح أخذه عن «الطبقات» (١٠/٣٤٣) للمصنف، حيث قال في ترجمة شيخ والده علاء الدين الباجي: «ومن شعره: أنشدنا الشيخ الإمام الوالد ﷺ من لفظه، قال: أنشدنا شيخنا علاء الدين لنفسه من لفظه في الصفات التي أثبتها شيخ السنة أبو الحسن الأشعري رضي الله عنه:

حياة وعلم قدرة وإرادة
وسمع وإبصار كلام مع البقا

ورجعها المصنف إلى ما يدل عليها فعله، أو يقتضي التنزيه.

ورجعها الشيخ عز الدين في «**القواعد**» (١/٣٠٣) «إلى ما لا يتعلق بغيره كالحياة، وإلى ما يتعلق بغيره كشفًا كالعلم والسمع والبصر، وإلى ما يتعلق بغيره تأثيرًا كالقدرة، وإلى ما يتعلق بغيره من غير كشف ولا تأثير كالكلام، وأعمها تعلقا الكلام والعلم، وأخصها السمع، ويتوسطها[1] البصر».

الثاني: **قول الفلاسفة وقدماء المعتزلة نفي الصفات**، وأنه لا صفة هناك ثبوتية زائدة، ويقولون: لو ثبت لزم التركيب في الذات، ولا نزاع بينهم في أن لله أسماء وصفات، لكن بعض من جمع بين الحديث والفلسفة - كابن حزم[2] - ينكر لفظ الصفات، وطعن في الحديث الذي في الصحيحين (خ: ٧٣٧٥، م: ٨١٣) من

صفات لذات الله جل قديمة
لدى الأشعري الحبر ذي العلم والتقى

قال المصنف: أرشق من هذا قول الشاطبي في الرائية:

حي عليم قدير والكلام له
فرد سميع بصير ما أراد جرى

قال المصنف: «أنا أبدل قوله: (فرد) بـ(باق) لتتم الصفات في نسق واحد».

(١) كذا في ٢ و ٣، وفي القسم الرديء من ٤: «وأوسطها»، وهو في مطبوعة «القواعد»: «ومتوسطها».

(٢) انظر «الفصل في الملل والنحل» (٢/٢٨٣-٢٨٥).

أنها[١] صفة الرحمن بطعن غير مقبول، وجوزوا إطلاقها عليه لغة، وقالوا: إنها [تسميات تنبئ[٢]] عن ضروب من الإضافات، فلا يقال: عالم ولا قادر، ولكن يقال: ليس بجاهل ولا عاجز، وبالغوا في نفي الكثرة عنه حتى قالوا: إن وجوده وجود محض ولا ماهية ولا حقيقة له يضاف وجوده إليها، ثم اختلفوا:

فقال بعضهم: معنى كونه «عالما» «قادرا» أنه ليس بعاجز ولا جاهل ولا ميت، وكذلك سائرها، ويسمون السلبية.

وقال آخرون: هو كذلك لمعان ليست موجودة ولا معدومة، هي مشتقة من المعاني الثبوتية، سموها أحوالا كالعالمية والقادرية والحَيِّيَّة، وهي كونه عالما قادرا حيا.

والثالث: قول متأخري المعتزلة كأبي هاشم وغيره نفي حقائق هذه الصفات وإثبات أحكامها، فقالوا: «عالم لذاته لا يعلم» وكذا الباقي، تعلقا بأن الصفة غير الموصوف، فلو كان له صفات للزم تعدد القديم، وقد قال تعالى: ﴿لَّقَدْ كَفَرَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓا۟ إِنَّ ٱللَّهَ ثَالِثُ ثَلَـٰثَةٍ﴾ [المائدة: ٧٣]، ويقولون بثبوت العالمية والقادرية له

(١) يعني: سورة الإخلاص الوارد ذكرها في الحديث، وكلمة «مِن» ليست في ٢ و ٤، وهو في ٣.

(٢) ما بين المعقوفتين كذا في ٣ و ٤، وفي ٢ على حسب تقديري: «مسميات تنشأ»، وإنما لم أجزم به لخلوها من النقط، مع أن الميم في «مسميات» واضحة جلية.

بناء على أنها نسب وإضافات [لا وجود لها[١]] في الخارج، بخلاف العلم والقدرة والحياة فإنها صفات حقيقة.

ولنا: أن الله أثبت هذه الصفات لنفسه في كتابه العزيز، فوجب القول بها، مع أنه يستحيل إثبات موجود بهذه الأوصاف مع نفي هذه الصفات[٢]، وإذا لزم إثباته بهذه الأوصاف لزم إثبات هذه الأوصاف له، قال تعالى: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِۦٓ إِلَّا بِمَا شَآءَ﴾ [البقرة: ٢٥٥]، وقال: ﴿وَسِعَ كُلَّ شَيْءٍ عِلْمًا﴾ [طه: ٩٨]، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلرَّزَّاقُ ذُو ٱلْقُوَّةِ ٱلْمَتِينُ﴾ [الذاريات: ٥٨]، فأثبت القوة لنفسه، وهي القدرة، وأثبت العلم، فدل على أنه عالم بعلم وقادر بقدرة، ولأنه لو جاز عالم لا علم له لجاز علم لا عالم به، كما أنه لو جاز فاعل لا فعل له لجاز فعل لا لفاعل[٣]، وقال تعالى: ﴿أَنزَلَهُۥ بِعِلْمِهِۦ﴾ [النساء:١٦٦]، ﴿وَسِعَ رَبِّي كُلَّ شَيْءٍ عِلْمًا﴾ [الأنعام: ٨٠]، ولا شك أن العالم من قام به العلم، هو وصف ثبوتي، وأيضا: ﴿فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ﴾ [البروج: ١٦]، مع أن الفعل مشتق من المصدر، وهو الإرادة، وقد وجد الفعل المشتق، فوجب أن تكون الإرادة المشتق منها موجودة، وإذا ثبت هذا في العلم والإرادة وجب مثله في باقي الصفات، إذ لا قائل بالفرق.

---

(١) ما بين المعقوفتين كذا في ٣ و ٤، وظاهره في ٢: «لا وجودًا ما».

(٢) كذا في ٣ و ٤، وفي ٢: «الأوصاف».

(٣) كذا في ٣، وسقط من ٢ لام الجر فجاء منخرم المعنى، وفي القسم الرديء من ٤: «لا فاعل له».

وأما احتجاج الخصم بأنه لو كان عالما [بعلم بذاته[١]] زائد على مفهومها قديم لزم تعدد القديم، وأنه يلزم منه[٢] افتقار الذات إلى غيرها في كمالها، وهما محالان.. فجوابه أن المحال إنما هو تعدد الذوات[٣] القديمة، لا[٤] الذات والصفات، وكذلك افتقار الذات إلى غيرها في وجودها هو المحال، [لا في غير، وافتقارها إلى غير خارج عنها، إلى غير قائم بها لا ينفك عنها[٥]]، مع أن الحال الذي ادعاه أصحاب الأحوال لا موجودا ولا معدوما غير معقول.

قال البيهقي[٦]: «فإن قالوا فتقولون: إن علمه قديم وهو قديم.. قيل: من أصحابنا من لا يقول ذلك مع إثباته أزليا، ومنهم من يقول ذلك ولا يجب به الاشتباه، لأن القديم هو المتقدم في وجوده، والوجود لا يوجب الاشتباه عند أحد، فكذلك التقدم[٧] في الوجود لا يوجب الاشتباه.

---

(١) ما بين المعقوفتين كذا في ٢، وفي ٣ و ٤: «بعلم قائما[كذا] بذاته» ولم يظهر لي وجهه.

(٢) كذا في ٣ و ٤، وليس في ٢ كلمة «منه».

(٣) كذا في ٢، وفي ٣ و ٤: «الذات» بالإفراد.

(٤) كذا في القسم الرديء من ٤، وهو في ٢: «الا»، وفي ٣: «إلى».

(٥) ما بين المعقوفتين كذا في النسخ ٢ و ٣ و ٤ ولم يظهر لي وجهه.

(٦) انظر «الجامع لشعب الإيمان» (١/٢٦٨-٢٦٩).

(٧) كذا في القسم الرديء من ٤، وفي ٢ و ٣: «المتقدم»، وإنما أثبت ما في النسخة السقيمة؛ لأنها كذلك في «الشعب»، وهو أصح في المعنى.

فإن قالوا: لو كان له علم لم يخل إما أن يكون هو أو غيره أو بعضه.. قيل: هذه دعوى، بل ما قيل من علم لا يجوز أن يقال: «هو هو»؛ لاستحالة أن يكون العلم عالما، ولا أن يقال: «غيره»؛ لاستحالة مفارقته له، ولا «بعضه»؛ لأنه ليس الوجوب[1] متبعضا». انتهى.

واعتمد المتأخرون في تعددها على الإجماع، فإن الأمة مجمعة على قولين، أحدهما: إثبات[2] صفات متعددة، والآخر: نفيها والتزام اتحاد الذات، فمن ادعى قولا ثالثا حكم فيه بإثبات صفة واحدة ينوب مناب الصفات المختلفة فقد خرق الإجماع، وعلى هذا عول القاضي في «الهداية»، والإمام في «الشامل»، وحاصله: أنه إذا قضى العقل بثبوت زائد على الذات هو مدلول التأثير والإحكام والتخصيص، وأوجب اللغة أن مدلول [التأثير يسمى قدرة، ومدلول الإحكام[3]] يسمى علما، ومدلول التخصيص يسمى إرادة، وأجمعت الأمة أن الذات ليست علما ولا قدرة ولا إرادة، وانعقد الإجماع أن ذلك الزائد يستحيل أن ينوب مناب الصفات

(١) كذا في النسخ ٢ و ٣ و ٤، وفي «الشعب»: «ليس الموصوف به».

(٢) كذا في ٣ و ٤، وفي ٢: «على إثبات».

(٣) ما بين المعقوفتين كذا في ٣ و ٤، ولم يرد في ٢، وإنما فيه: «وأوجب اللغة أن مدلول الناس يسمى علما».

المختلفة.. وجب الحكم بتعدد ذوات هذه(١) المدلولات، وأنها صفة زائدة على الذات.

ومنهم من سلك طريق إثبات الأحوال، واعتبار الغائب بالشاهد، وفيها طول.

تنبيهات:

الأول: اتفقت الأشاعرة على السبع، واختلفوا في الثامن، وهو البقاء، فأثبته الأشعري والجمهور، وقالوا: إنها صفة زائدة على الذات، قائمة بها، فهو باق ببقاء قائم بذاته كباقي الصفات، وجرى عليه المصنف.

وذهب القاضي وإمام الحرمين وجمهور المعتزلة والإمام فخر الدين ووالده والبيضاوي إلى نفي تلك الصفة، وقالوا: [إن بقاء الله عين ذاته، أي:(٢)] إنه باق لذاته لا لبقاء، لأن البقاء لو كان موجودا للزم أن يكون باقيا، فحينئذ يكون ببقاء آخر ويتسلسل.

وأجيب بأن بقاء الله تعالى وقدمه باقيان بذاتيهما، لا ببقاء(٣) قائم بهما، لأن قيام الصفة بالصفة محال.

(١) كلمة «هذه» ليست في ٢، وهو في ٣ و ٤.

(٢) ما بين المعقوفتين من ٢، وليس في ٣ و ٤.

(٣) كلمة «ببقاء» من ٣ و ٤، وليست في ٢.

قال الإمام فخر الدين: «وهذا يلتفت على أمرين، أحدهما: أن استمرار الذات هل هو مفهوم زائد على الذات أو ليس صفة زائدة عليها؟، والثاني: أن الجوهر في الزمان الثاني هل يحتاج إلى معنى[١] يقتضي وجوده في الزمان الثاني أم لا؟، فمن الناس من أثبته وسماه بالبقاء، والحق أنه محال»[٢].

الثاني: أنهم اتفقوا على إثبات الصفات الموهمة التي ورد بها الشرع كالعين والوجه واليد للقدرة أو النعمة، وقيل: إنها صفات أخر قائمة بذات الله، وقال البيهقي[٣]: «لله صفات خبرية كالوجه واليد، طريق إثباتها ورود خبر الصادق بها، فنثبتها ولا نكيفها».

قال ابن القشيري: واختلفوا في جواز صفة أخرى خبرية؛ لتعارض قوله تعالى: ﴿ٱلۡيَوۡمَ أَكۡمَلۡتُ لَكُمۡ دِينَكُمۡ﴾ [المائدة: ٣] وقوله ﷺ: **«أسألك بكل اسم هو لك،... أو استأثرت به في علم الغيب عندك»**[٤].

---

(١) كذا في ٣ و ٤، وفي ٢: «معين».

(٢) مختصر من «الأربعين» (١/ ٢٥٩-٢٦٠)، وانظر «المطالب» (٣/ ٢١١-٢١٣) و«المحصل» (١٢٦).

(٣) انظر «الجامع لشعب الإيمان» (١/ ٢٧٠).

(٤) أخرجه الإمام أحمد في «المسند» (٣٧١٢، ٤٣١٨)، والحاكم في «المستدرك» (١/ ٥٠٩) من طريق أبي سلمة الجهني عن القاسم بن عبد الرحمن عن أبيه عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه، قال الحاكم: «حديث صحيح على شرط

الثالث: لك أن تسأل عن الفرق بين المذهب الثاني والثالث، أعني: مذهب الفلاسفة والمعتزلة، وما الفرق بين من نفى الصفة ونفى حكم الصفة، ووجهه أن الحكم وهو عالم قادر ثبت بالنص وعلم بالضرورة دينا، وإثبات صفة العلم والقدرة لا يستند إلى ثبوتها بالنص، وإنما ثبت بالدليل، وليس كذلك، ولهذا عدَّها بعضُهم مما ثبت بالصيغة، لأن عالما لم يوضع إلا لمن له العلم، لا لمن أدرك فقط، فيكون على[1] هذا من الثابت بنص الكتاب، وعلى هذا جرى أبو الوليد بن رشد فقال[2]: «لا فرق بين من قال ليس لله علم، ومن قال: ليس بعالم».

الرابع: إنما قال المصنف: «**لم يزل**» ولم يقل: «قديمة»؛ لأن هذه الصفات للرب سبحانه عند المتقدمين من أصحابنا لا يقال لها: «قديمة»، لأن القديم عندهم هو بقدم، فلا يجوز أن يقوم بالصفات

مسلم إن سلم من إرسال عبد الرحمن بن عبد الله عن أبيه، فإنه مختلف في سماعه عن أبيه»، قال الألباني في «الصحيحة» (١٩٩): «هو سالم منه؛ فقد ثبت سماعه منه بشهادة جماعة من الأئمة، منهم: سفيان الثوري، وشريك القاضي، وابن معين، والبخاري، وأبو حاتم»، لكن في الحديث علة أخرى يضعّف بها، حيث قال الدارقطني في «العلل»: «أبو سلمة الجهني لم يتبين لأئمة الجرح والتعديل من هو»، ولذلك تعقب الذهبيُّ الحاكمَ في مختصره، لكن الألباني انتصر للحاكم بتحقيق يطول إيراده، فراجعه في «الصحيحة».

(١) كلمة «على» من ٣ و ٤، وليست في ٢.

(٢) «مسائل ابن رشد الجد» (١/ ٦٢١).

قدم، بل هي أزلية، كذا[١] حكاه ابن القشيري في «المرشد»، قال: «وعند أبي الحسن صفات ذات الرب قديمة، ومنع أن يكون القديم قديما[٢] بقدم، بل القديم قديم لنفسه».

الخامس: تحرز بصفات ذاته عن صفات فعله كالخالق والرازق، فإنها حادثة عند الأشعري، وهي فيما لا يزال، ولا يصح وصفه بها في الأزل، فإن الخالق حقيقة هو الذي صدر الخلق منه، فلو كان قديما لزم قدم الخلق.

وصارت الحنفية وغيرهم إلى القول بقدمها، ولا يجوز أن يحدث له[٣] صفة لم يستحقها فيما لم يزل، وأنه لم يستحق اسم الخالق لخلقه الخلق[٤]، وإن أريد بالخالق القادر على الخلق لم يبق في قدمه خلاف.

قال البيهقي[٥]: «وأبى المحققون من أصحابنا أن يقولوا: إنه لم يزل خالقا [ورازقا]، ولكن يقولون: خالقا لم يزل رازقا لم يزل قادرا على الخلق والرزق؛ لأنه لم يخلق في الأزل ثم خلق، وإذا سمي

(١) كذا في ٢ و ٣، وفي ٤: «كذاته».

(٢) كلمة «قديماً» من ٣ و ٤ و«الغيث»، وليست في ٢.

(٣) كذا في ٣ و ٤، وفي ٢: «ولا يجوز له أن يحدث له».

(٤) كلمة «الخلق» من ٣ و ٤، وليست في ٢.

(٥) «الجامع لشعب الإيمان» (١/ ٢٧٠) ومنه الزيادة بين المعقوفتين.

خالقا بعد وجود الخلق لم يوجب ذلك تغيرا في ذاته، كما أن الرجل إذا سمي أبا بعد أن لم يسم به لا يوجب ذلك تغيرا في نفسه، ومن أصحابنا من قال بجواز القول بأنه لم يزل خالقا رازقا على معنى أنه يخلق ويرزق». انتهى.

وأشار الغزالي [إلى أن الخلاف لفظي فقال: وصف[1]] الله تعالى بالخالقية والرازقية في الأزل بالقوة لا بالفعل والحقيقة، وكذا بقية الصفات المؤثرة، ووصفه بها عند خلق العالم بالفعل والحقيقة، وقولنا: «إن الله تعالى خالق في الأزل» بمنزلة قولنا: «السيف قاطع في الغمد»[2].

وظن بعض الحنفية أنه أراد الإطلاق المجازي فقال: لا يصح إطلاق ذلك في أسماء الله تعالى، لأن المجاز يقبل النفي.

السادس: اعترض بعضهم على الأشعرية في قولهم في الصفات: «ليست هي هو ولا هو غيرها» وقال: وقعوا في صريح التناقض، وهذا كلام من لم يفهم حقيقة الغيرين، وهو ما جاز مفارقة أحدهما الآخر بزمان أو مكان أو وجود أو عدم، وهذه الصفات الكريمة لا تقبل ذلك، فلا يقال: هي غيره ولا هو غيرها، وعبر بعض

---

(١) ما بين المعقوفتين كذا في ٢، وفي ٣: «إلى أنه لا خلاف بين المسلمين في وصف»، وكذلك هو في ٤، إلا أن فيه: «اختلاف» بدل «خلاف».

(٢) انظر «الاقتصاد في الاعتقاد» (٢٩٦-٢٩٧).

الأصحاب عن ذلك فقال بأن الصفات ليست هي ذاته ولا غير ذاته، فإن الغيرين هما ذاتان ليست إحداهما الأخرى، والصفات وإن كانت زائدة على الذات فلا تكون مغايرة لها بهذا المعنى.

[الصفات المتشابهة]

(ص):

وما صح في الكتاب والسنة من الصفات يعتقد ظاهر المعنى، وينزه عند سماع المشكل، ثم اختلف أئمتنا: أنؤول أم نفوض منزهين؟، مع اتفاقهم على أن جهلنا بتفصيله لا يقدح.

(ش):

ذكر هذا عقيب صفات الذات لينبه على أن الصفات لا تنحصر فيما ذكر، وأنه قد ورد صفات أخرى موهمة كما سبق، والقصد أن كل ما ورد في الكتاب والسنة الصحيحة من الصفات اللائقة بجلاله نعتقد ظاهر المعنى، وما ورد فيهما من المشكل مما ظاهره الاتصاف بالحدوث والتغير، كقوله تعالى: ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ وَٱلْمَلَكُ﴾ [الفجر: ٢٢]، وقوله ﷺ: «**ينزل ربنا كل ليلة**»(١).. فإنا ننزِّه عند سماعه عما لا يليق به، وللعلماء فيه مذهبان مشهوران:

فمنهم من يفوض علمه إلى الله تعالى، ويسكت عن التأويل، بشرط الجزم بالتنزيه والتقديس، [واعتقاد عدم إرادة الظواهر(٢)]

---

(١) أخرجه البخاري (١١٤٥) ومسلم (٧٥٨).

(٢) ما بين المعقوفتين كذا في ٣ و ٤، وهو في ٢: «واعتقادهم عدم إرادة الظاهر».

المفضية للحدوث والتشبيه، وهذا مذهب السلف رحمهم الله تعالى، ولهذا يقفون على قوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ﴾، ثم يبتدئون ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ﴾ [آل عمران: ٧]، وقالوا: «أمروها كما جاءت بلا كيف»، فقولهم: «كما جاءت» رد على المعطلة، وقولهم: «بلا كيف» رد على المشبهة.

ومنهم من يقول بالتأويل، وهو مذهب الخلف، وشرطوا كون التأويل لائقًا بجلال الله تعالى، وكون المؤول متسعا في لغة العرب.

ولهذا قال بعضهم: «مذهب السلف أسلم، ومذهب الخلف أعلم»، أي: أحوج إلى مزيد من العلم واتساع فيه[١].

وكان إمام الحرمين يتأول أولًا، ثم رجع في آخر أمره وحرم التأويل، ونقل إجماع السلف عليه، فقال في «**الرسالة النظامية**»[٢]: «والذي نرتضيه رأيا ونَدين الله به عقدًا[٣] اتباع سلف الأمة، فالأولى الاتباع وترك الابتداع، والدليل السمعي القاطع[٤] في ذلك إجماع الصحابة رضي الله عنهم، فإنهم درجوا على ترك التعرض لمعانيها،

---

(١) كلمة «فيه» ليس في ٢، وهو من ٣ و ٤.

(٢) انظر «العقيدة النظامية» (٣٢-٣٣)، وهو القسم المنقول إلينا من الكتاب المشار إليه أعلاه.

(٣) كذا في ٣ و ٤، وفي ٢ ومطبوعة «العقيدة النظامية»: «عقلاً».

(٤) كذا في ٣ و ٤ و«العقيدة النظامية»، وفي ٢: «الناطق».

مع أنهم كانوا لا يألون جهدا في ضبط قواعد الملة، والتواصي بحفظها، وتعليم الناس ما يحتاجون إليه منها[١]، فلو كان تأويل هذه الظواهر مسوغا أو محتوما لأوشك أن يكون اهتمامهم بها فوق اهتمامهم بفروع الشريعة».

وقال ابن القشيري في تفسيره: تعلق قوم باختيار الجهل في ذلك مع دعوى الأخذ بالظاهر، ولا يخفى أن الظاهر التشبيه في كل لفظ يوهم التشبيه، فإن اعترف هؤلاء بأنهم لا يشبهون فقد تركوا الظاهر بالضرورة، وعند ترك الظاهر فلا منع من تكلف تأويل ممكن.

واحتج ابن عطية للمتأولين بأن الكل أجمعوا على تأويل قوله تعالى: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ﴾ [الحديد: ٤] أن معناه بقدرته وعلمه وإحاطته، قال[٢]: «وهذه آية أجمعت الأمة على هذا التأويل فيها، وأنها مُخْرَجةٌ عن معنى لفظها المعهود»، قال: «وتأولهم هذه حجة عليهم في غيرها»[٣].

وقال الشيخ عز الدين في بعض «فتاويه»: طريقة التأويل بشرطه أقربهما إلى الحق؛ لأن الله تعالى إنما خاطب العرب بما

---

(١) كذا في ٣ و ٤ و«العقيدة النظامية»، وفي ٢: «فيها».

(٢) انظر «المحرر الوجيز» تفسير الآية رقم (٥) من سورة الحديد.

(٣) هذه الفقرة ليست في ٢، وأشار في هامش مطبوعة قرطبة أنها ليست كذلك في ز أيضًا، وهي ثابتة في ٣ و ٤.

يعرفونه، وقد نصب الأدلة على مراده من آيات كتابه، لأنه قال: ﴿ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُۥ﴾ [القيامة: ١٩]، وقال لرسوله ﷺ: ﴿لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [النحل: ٤٤]، وهذا عام في جميع آيات القرآن، فمن وقف على الدليل.. فقد أفهمه الله مراده من كتابه، وهو أكمل ممن لم يقف على ذلك، إذ لا يستوي الذين يعملون والذين لا يعلمون.

وتوسط صاحبه ابن دقيق العيد في «**عقيدة**» له (**٢٤-٢٥**) فقال: «نقول في الألفاظ المشكلة ينزه[١] عما لا يليق بجلاله، ونقول: إنها حق وصدق على الوجه الذي أراده»، قال: «ومن أول شيئا منها.. فإن كان تأويله قريبا، على ما يقتضيه لسان العرب ويفهم في مخاطباتها[٢].. لم ننكر عليه ولم نبدِّعه، وإن كان تأويله بعيدا.. توقفنا عنه واستبعدناه، ورجعناه إلى القاعدة في الإيمان بمعناه، والتصديق به على الوجه الذي أريد به مع التنزيه، وما كان معناه من هذه الألفاظ ظاهرًا مفهوما من تَخَاطب العرب.. قلنا به وأوّلناه من غير توقيف، كما في قوله تعالى: ﴿يَٰحَسْرَتَىٰ عَلَىٰ مَا فَرَّطتُ فِى جَنۢبِ ٱللَّهِ﴾ [الزمر: ٥٦]، فنحمله على حق الله وما يجب له، أو على قريب من هذا المعنى، ولا نتوقف فيه، وكذلك قوله ﷺ: «**قلب**

(١) كذا في ٢ و ٤، وفي ٣: «منزه».

(٢) كذا في ٣ و ٤، وفي ٢ ما ظاهره: «مخاطبها بها»، ولا أراه إلا «تَخَاطبها بها».

المؤمن بين أصبعين من أصابع الرحمن»(١) نحمله على أن(٢) إرادة القلب واعتقاداته مصرفة بقدرة الله وما يوقعه في القلوب، وكذا سائر الأمور الظاهرة المعنى، المفهوم عند سامعها(٣) ممن يعرف كلام العرب». [انتهى.

ولا مزيد على حسنه، لكن إذا أول على المعهود من كلام العرب(٤)] فيشترط أن لا يقطع بأنه هو المراد، فالله أعلم بمراده(٥)، بل يقول: يجوز أن يكون المراد كذا، وقد ترجح بالقرائن المحتفة باللفظ، ونحوه.

وقول المصنف: «**مع اتفاقهم على أن جهلنا به لا يقدح**»، أي: لأن الإيمان الإجمالي كاف فيه، كما في الإيمان بما أنزل الله من الشرائع وأرسله من الرسل، وكذلك يؤمن بالمتشابهات على الإجمال، وإن لم يتعين المراد بها على التفصيل.

---

(١) أخرجه مسلم (٢٦٥٤) عن عبد الله بن عمرو بن العاص أنه سمع رسول الله ﷺ يقول: «**إن قلوب بني آدم كلها بين إصبعين من أصابع الرحمن، كقلب واحد، يصرفه حيث يشاء**»، ثم قال رسول الله ﷺ: «**اللَّهُمَّ مصرف القلوب صرف قلوبنا على طاعتك**».

(٢) كلمة «أن» من ٣ و ٤، وليست في ٢.

(٣) كذا في ٣ و ٤، وفي ٢: «سماعها».

(٤) ما بين المعقوفتين من ٣ و ٤، وهو ساقط من ٢.

(٥) كلمة «بمراده» من ٣، وليست في ٢.

[القرآن]

(ص):

القرآن كلامه غير مخلوق.

(ش):

القرآن لفظ مشترك، **يطلق** ويراد به المقروء، وهو صفة قديمة قائمة بذات الله تعالى، وليست من قبيل الحروف والأصوات، ويدل عليه قول السلف قاطبة: «القرآن كلام الله، وهو غير مخلوق»[1]، قال علي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: «ما حكمت مخلوقا، وإنما حكمت القرآن»[2]، وكما يعقل متكلما لا مخارج له ولا أدوات كذلك

(١) اقرأ «باب ما روي عن الصحابة والتابعين وأئمة المسلمين رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ في أن القرآن كلام الله غير مخلوق» كتاب «الأسماء والصفات» للبيهقي (١/٥٨٥-٦٢٣)، وفصله اللالكائي أحسن تفصيل في «شرح اعتقاد أهل السنة والجماعة»، فعقد فيما عقد من أبوابه بابا في «سياق ما روي من إجماع الصحابة على أن القرآن غير مخلوق» (١/٢٢٧-٢٣٣)، وبابا آخر في «ذكر إجماع التابعين من الحرمين: مكة والمدينة، والمصرين: الكوفة والبصرة» (١/٢٣٤-٢٤٠)، وبابا آخر في «ما روي عن أتباع التابعين من الطبقة الأولى من بلدان شتى» (١/٢٤١-٢٤٧)، وبابا آخر في «أقاويل جماعة من أتباع التابعين من الفقهاء المشهورين في عصر واحد من أهل الحرمين ومصر والشام والعراق وخراسان» (١/٢٤٨-٢٧١)، وبابا آخر في «ذكر رجال من الطبقة الثانية من التابعين ممن قال: إن القرآن غير مخلوق» (١/٢٧٢-٣١٢).

(٢) أخرجه اللالكائي في «شرح اعتقاد أهل السنة والجماعة» (رقم: ٣٧٠-٣٧٢) والبيهقي في «الأسماء والصفات» (رقم: ٥٢٥).

يعقل كلاما ليس بحروف ولا أصوات، والدليل عليه: أن كلامه صفة موجودة، والحروف إن كانت كتابة فهي أجسام، وإن كانت حركات أدوات فهي أعراض، ومحال قيام الأجسام والأعراض بالباري تعالى عن ذلك، ويلزم القائل بذلك القول بخلق القرآن.

ويطلق ويراد به العبادات الدالة على الصفة القديمة التي هي القراءة، ومنه قوله تعالى: ﴿إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُۥ وَقُرْءَانَهُۥ﴾ أي: قراءته، إذ ليس للقرآن قرآن آخر، ﴿فَإِذَا قَرَأْنَٰهُ فَٱتَّبِعْ قُرْءَانَهُۥ﴾ [القيامة: ١٧-١٨] أي: قراءته، وقوله تعالى: {وقرآن الفجر} [الإسراء: ٧٨]، وقوله عز وجل: ﴿إِنَّ ٱلَّذِى فَرَضَ عَلَيْكَ ٱلْقُرْءَانَ﴾ [القصص: ٨٥] أي: القراءة، ومنه حديث: «**ما أذِن الله لنبي كأذَنِه لنبي حسن الصوت**[1] **يتغنى بالقرآن**»[2]، ومعناه: بالقراءة، ويدل عليه قول السلف: القرآن معجزة رسول الله ﷺ، ويستحيل أن يكون القديم معجزة، إذ لا اختصاص للصفة الأزلية ببعض المتحدين[3]، وسمى الرب تعالى الصلاة قرآنا لاشتمالها على القراءة فقال تعالى: ﴿إِنَّ قُرْءَانَ ٱلْفَجْرِ كَانَ مَشْهُودًا﴾ [الإسراء: ٧٨]، معناه: إن صلاة الفجر.

---

(١) كذا في ٣، وفي ٢ و ٤: «الترنم»، وكلاهما ثابت في الرواية.

(٢) أخرجه البخاري (٧٥٤٤) ومسلم (٧٩٢) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(٣) كذا في ٣ و ٤، وفي ٢: «المتحدثين».

فإن قالوا: [﴿فَٱخۡلَعۡ نَعۡلَيۡكَ﴾ [طه: ١٢] كلام الله، وتقدير الاتصاف به قبل خلق موسى[١]] خلف من القول.. قلنا: الكلام الأزلي يتعلق بمتعلقه تعلق العلم الأزلي، ويجري مجراه عند تجدد المتجددات، وإذا لم يمتنع ثبوت هذه الصفة [والكليم معدوم عن عالمنا.. لم يمتنع ثبوت الكلام الأزلي[٢]]، ومن ثم أحالت المعتزلة ثبوت الأمر من غير مأمور، بناء على أصلهم أن لا كلام إلا العبارات، وهذه الشبهة بعينها هي شبهة القائل بخلق القرآن، فإنه قال: «لو كان كلامه غير مخلوق لكان لم يزل مخبرا ﴿إِنَّآ أَرۡسَلۡنَا نُوحًا﴾ [نوح: ١]، ولم يزل يرسل[٣]، وذلك كذب»، وقد عارضهم الأصحاب - منهم البيهقي - بأنه «قد قال: ﴿وَقَالَ ٱلشَّيۡطَٰنُ لَمَّا قُضِيَ ٱلۡأَمۡرُ﴾ [إبراهيم: ٢٢] ولم يقل بعد فيلزم أن يكون كذبا، فإن قالوا: معناه: سيقول.. قيل: كذلك قوله: ﴿إِنَّآ أَرۡسَلۡنَا نُوحًا﴾ [نوح: ١] في أنه قبل الرسالة مخبر أنه سيرسله، فإذا أرسله صار خبرا عن إرساله أنه وقع، من غير أن يحدث خبرا، كما أن علمه بأنه سيكون الدنيا علمه بأنه كائن، وإذا كان لم يحدث علم، إنما حدث المعلوم [والمخبر عنه[٤]] دون العلم والخبر»[٥].

(١) ما بين المعقوفتين من ٣ و ٤، وهو ساقط من ٢.

(٢) ما بين المعقوفتين كذا في ٣ و ٤، وهو في ٢: «والتكليم معدوم عن علمنا لم يمتنع ثبوت الأمر الأزلي».

(٣) كذا في ٣ و ٤، وفي ٢: «ولم يرسل».

(٤) ما بين المعقوفتين من ٣ و ٤، وليس في ٢.

(٥) انظر «الجامع لشعب الإيمان» للبيهقي (١/٣٣٦).

واعلم أن الناس في كلام الله ثلاث فرق:

أهل السنة يقولون: إن كلامه تعالى معنى نفساني، قائم بذاته تعالى، قديم، منزه عن الحرف والصوت، وما يأتينا من الحروف والأصوات الدالة عليه على لسان الرسل حادث، ولكن نتجنب إطلاق هذا الاسم عليه أدبًا، إلا عند الحاجة إلى البيان لمتعلم[1]، ويطلق أن كلام الله منزل غير مخلوق، تأسيًا بالسلف الصالح، وحذرًا من إيهام نفي الكلام الأزلي.

والفرقة الثانية: المعتزلة، لا يثبتون كلام النفس.

والثالث: الحشوية القائلون بأنه يتكلم بحرف وصوت قائم بذاته، وهم قسمان: قسم يلتزمون حلول الحوادث بذاته، تعالى الله عن قولهم، وشرذمة يقولون: الحروف والأصوات قديمة، وهؤلاء لا يفهمون ما يقولون، لأنا نعلم ضرورة وحسا بأن الكاف قبل النون، ولا يجتمعان في زمن واحد، ثم يلزمهم ما لزم النصارى في اعتقادهم أن صفة من صفات الله القديمة وجدت بالمسيح، إما كلامه أو علمه، فأثبتوا قدمه، وكفرهم جميع المسلمين وتبرؤوا عنهم، وبينوا أن الصفة الواحدة يستحيل أن توجد في موصوفين، كما لا يصح أن يوجد جوهر واحد في مكانين، وكيف يستقيم بعد

---

(١) كذا في ٢، وفي ٣ و ٤: «ليعلم».

ذلك أن يقال: إن صفة الله التي هي كلامه القديم وجدت في المصاحف والمحدثات، بل هذا شر من قول النصارى، لقصرهم ذلك على المسيح وحده، وهؤلاء يقولون: إن كلام الله تعالى وجد في أكثر المخلوقات، ولقد كثر تشنيعهم على الأشاعرة في هذه المسألة، ولو تنبهوا لسر مقالتهم لعلموا أنها لأشنع[1].

إذا علمت هذا فتضمن كلام المصنف مسألتين:

إحداهما: أن القرآن هو الكلام القائم بالذات المقدسة، ولهذا لو حلف بالقرآن انعقدت يمينه حملا له على الكلام[2] القديم، وأبو حنيفة رحمه الله تعالى حمله على الألفاظ ولم يحكم بانعقاد يمينه.

قال الشيخ عز الدين رحمه الله تعالى في «**القواعد**» (**٢/ ٢٢٣- ٢٢٤**): وهو الظاهر من استعمال اللفظ.

وهو منازع فيه، فإن القرآن إذا أطلق لم يفهم منه غير كلام الله تعالى، ولهذا لو سئلنا عن القرآن مخلوق أم لا؟ أجبنا بأنه غير مخلوق.

قال الحليمي رحمه الله تعالى[3]: «وقوله تعالى: ﴿وَمَا هُوَ بِقَوْلِ

---

(١) كذا في ٣، ويشبهه ما في ٢، وإن كان الأقرب أنه «أنها لا تسع»، وفي ٤: «أنها الأشنع».

(٢) كذا في ٣ و ٤، وفي ٢: «الظاهر».

(٣) انظر «المنهاج في شعب الإيمان» (١/ ٣١٨).

شَاعِرٍۚ قَلِيلًا مَّا تُؤۡمِنُونَ * وَلَا [(١)] بِقَوۡلِ كَاهِنٍ﴾ [الشعراء: ٤١-٤٢]، وفي سورة أخرى: ﴿إِنَّهُۥ لَقَوۡلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ﴾ [التكوير: ١٩].. فإنما معناه: لقول تلقاه عن رسول كريم، أو سمعه عنه، أو نزل به عليه، وقد قال في آية أخرى: ﴿فَأَجِرۡهُ حَتَّىٰ يَسۡمَعَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ﴾ [التوبة: ٦]، فأثبت أن القرآن كلامه، ولا يجوز أن يكون كلامه وكلام جبريل معا، فدل على أن معناه ما قلنا».

الثانية: أنه بالمعنى الأول غير مخلوق ولا محدث؛ لأنه كلام الله، وكلام الله صفته، ويستحيل اتصاف القديم بالمحدث، وقد قال تعالى: ﴿وَلَوۡ أَنَّمَا فِي ٱلۡأَرۡضِ مِن شَجَرَةٍ﴾ الآية [لقمان: ٢٧]، وما يمتنع نفاده قديم، ولأن الله تعالى ذكر الإنسان في ثمانية وعشرين موضعا، وقال: إنه مخلوق، وذكر القرآن في أربعة وخمسين موضعا[(٢)]، ولم يقل: إنه مخلوق، ولما جمع بينهما في الذكر نبه على ذلك حيث قال: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ ۝١ عَلَّمَ ٱلۡقُرۡءَانَ ۝٢ خَلَقَ ٱلۡإِنسَٰنَ ۝٣﴾ [الرحمن: ١-٣].

وقد روي من وجوه عن ابن عباس رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا في قوله تعالى: ﴿قُرۡءَانًا عَرَبِيًّا غَيۡرَ ذِي عِوَجٍ﴾ [الزمر: ٢٨] قال: «غير مخلوق»[(٣)].

---

(١) ما بين المعقوفتين من الآية بغية التصحيح.

(٢) كلمة «موضعًا» من ٣ و ٤، وليست في ٢.

(٣) أخرجه اللالكائي في «شرح اعتقاد أهل السنة والجماعة» (رقم: ٣٥٤، ٣٥٥).

وقال البويطي عن الشافعي: «إنما خلق الله كل شيء بكن، فلو كانت (كن[١]) مخلوقة.. فمخلوق خلق مخلوقا»[٢]، قال الأئمة: ولو كان «كن» الأول مخلوقا فهو مخلوق بأخرى وأخرى إلى ما لا يتناهى، وهو مستحيل.

وقال سفيان بن عيينة رحمه الله تعالى في قوله تعالى: ﴿أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ﴾ [الأعراف: ٥٤]: [«إن الأمر القرآن»[٣]]، ففصل بين المخلوق والأمر، ولو كان الأمر مخلوقا لم يكن لتفصيله[٤] معنى، قال ابن عيينة[٥]: «فرق بين [الخلق والأمر[٦]]، فمن جمع بينهما فقد كفر»، أي: من جعل الأمر الذي هو قوله من جملة ما خلقه فقد كفر، وأما أن القرآن هو الأمر.. فلقوله تعالى: ﴿إِنَّا أَنزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةٍ مُّبَارَكَةٍ ۚ إِنَّا كُنَّا مُنذِرِينَ ﴿٣﴾ فِيهَا يُفْرَقُ كُلُّ أَمْرٍ حَكِيمٍ ﴿٤﴾ أَمْرًا مِّنْ عِندِنَا﴾ [الدخان: ٣-٥]، وروي هذا

(١) كذا في ٣ و ٤ و«الغيث» وأصول التخريج الآتي ذكرها، وفي ٢: «هي».

(٢) أخرجه اللالكائي في «شرح اعتقاد أهل السنة والجماعة» (رقم: ٣٥٦) والبيهقي في «الأسماء والصفات» (رقم: ٥٥٦).

(٣) ما بين المعقوفتين من ٣ و ٤، وليس في ٢، وقد أخرجه اللالكائي في «شرح اعتقاد أهل السنة» (رقم: ٣٥٨).

(٤) كذا في ٢ و ٣، وفي ٤: «لفصله».

(٥) أخرجه الثعالبي في تفسير الآية (٥٤) من سورة الأعراف.

(٦) ما بين المعقوفتين كذا في ٢، ثم أعلم على الكلمتين بالحرفين «م، م»، كأنه يشير إلى انقلاب الكلمتين، وهو في ٣ و ٤: «الأمر والخلق»، إلا أني أثبت الأول لموافقته لما في تفسير الثعالبي، ولأنه المتسق مع ترتيب الآية.

الاستنباط عن أحمد بن حنبل، ومحمد بن يحيى الذهلي، وأحمد بن سنان، وغيرهم من الأئمة.

وذكر البيهقي بإسناد صحيح عن عمرو بن دينار رضي الله عنه قال: «سمعت مشيختنا[١] منذ سبعين سنة يقولون: القرآن كلام الله، ليس بمخلوق»[٢].

قال[٣]: «ومشيخته جماعة من الصحابة، منهم: ابن عباس، وابن عمر، وجابر، وابن الزبير، وأكابر التابعين».

ثم قال: «وروينا هذا القول عن الليث بن سعد، وسفيان، وابن المبارك، وحماد بن زيد، وابن مهدي، والشافعي، وأحمد بن حنبل، وأبي عبيد، والبخاري، ومشيخة جلة سواهم، وإنما أحدث هذه البدعة الجعد بن درهم، ومنه[٤] كان يأخذ جهم، فذبحه خالد بن عبد الله القسري يوم الأضحى».

---

(١) كذا في ٣ و ٤، وفي ٢: «شيوخنا».

(٢) كذا في ٣ و ٤، وفي ٢: «مخلوقًا»، وأخرجه موافقا لما في ٣ و ٤ البيهقي في «الجامع لشعب الإيمان» (١/ ٢٣٢-٢٣٣، رقم: ١٦٧، ١٦٨)، وانظر نحوه في «الأسماء والصفات» (رقم: ٥٣١، ٥٣٢).

(٣) «الجامع لشعب الإيمان» (١/ ٢٣٢-٢٣٥).

(٤) كذا في ٣ والأصل المنقول منه، وفي ٢ و ٤: «ومنهم».

قلت: وكان الإجماع منعقدا عليه[١]، حتى جاء الجبائي وزعم أنه مخلوق على معنى أنه مقدر[٢]، وتبعه ابنه ومعتزلة البصرة.

ونقل عن داود الظاهري أنه محدث وليس بمخلوق، ونسب للبخاري، وفهمها ابن بطال من تبويبه في آخر كتابه، وقد هجر الإمام أحمد[٣] داود لما بلغه ذلك عنه، ومنعه من الدخول عليه.

وقال البيهقي في «**مناقب الإمام أحمد**»: «يحتمل أن يكون داود تكلم في الفرق بين التلاوة والمتلو، كما كان محمد بن إسماعيل البخاري يذهب إليه، فنسبه محمد بن يحيى الذهلي إلى رأي جهم، وكلاهما بريء منه».

ثم أسند إلى شعيب بن إبراهيم قال: قرئ على [أبي سليمان[٤]] مسألة الاعتقاد فقال فيها: «كلام الله غير مخلوق ولا مجعول ولا محدث[٥]».

وحكي عن داود أنه قال: «أما الذي في اللوح المحفوظ[٦] فغير مخلوق، وأما الذي بين الناس فمخلوق».

---

(١) كلمة «عليه» ليست في ٢، وهو في ٣ و ٤.

(٢) كذا في ٣، وفي ٢ و ٤: «مقدور».

(٣) اسم «أحمد» من ٣ و ٤، وليس في ٢.

(٤) ما بين المعقوفتين كذا في ٣ و ٤، وفي ٢: «ابن سلمان».

(٥) كذا في ٣ و٤، وفي ٢: «محدوث».

(٦) كلمة «المحفوظ» ليست في ٢، وهي في ٣.

قال الذهبي في «الميزان»[1]: «وهذا أدل شيء على جهله بالكلام، فإن جماهيرهم لم يفرقوا بين الكلامين في أن الكل حادث، وإنما يقولون: القائم بالذات المقدسة غير مخلوق، لأنه من علمه تعالى، والمنزل إلينا محدث، كما قال تعالى: ﴿مَا يَأْتِيهِم مِّن ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِم مُّحْدَثٍ﴾ [الأنبياء: ٢]، والقرآن [كيفما تلي[2]] أو كتب أو سمع فهو وحي الله».

فإن قيل: فقد سبق أن القرآن يطلق بمعنيين، فهل يجوز على المعنى الثاني - وهو القراءة - أن يقال أنه مخلوق؟.. قلنا: لا يجوز؛ لما فيه من الإيهام المؤدي إلى الكفر، وإن كان المعنى صحيحا بهذا الاعتبار، كما أن «الجبار» في أصل اللغة هي النخلة الطويلة، ويمتنع أن يقال: «الجبار مخلوق» مريدا بها النخلة، لما فيه من الإيهام، ولا يمتنع أن يقال: «القراءة مخلوقة»؛ لزوال الإشكال.

(١) انظر آخر ترجمة داود بن علي الظاهري.

(٢) كذا في «الميزان»، وفي النسخ ٢ و ٣ و ٤: «كيف يتلى».

(ص)

على الحقيقة لا المجاز، مكتوب في مصاحفنا، محفوظ في صدورنا، مقروء بألسنتنا.

(ش):

الجار والمجرور في قوله: «**على الحقيقة**» متعلق بما بعده من اسم المفعول في «**مكتوب**» و«**محفوظ**» و«**مقروء**»، فلهذا قطعته[١] عما قبله، لئلا يتوهم[٢] أنه متعلق بالذي قبله.

ودليل ما قال قوله تعالى: ﴿بَلْ هُوَ ءَايَٰتٌۢ بَيِّنَٰتٌ فِى صُدُورِ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْعِلْمَ﴾ [العنكبوت: ٤٩]، وقوله ﷺ: «**لا تسافروا بالقرآن إلى أرض العدو**» مخافة أن يناله العدو[٣].

فالمعنى أن القرآن مكتوب إلى آخره، أي: إنما يقال بهذا التقييد ولا يطلق عليه غير مقيد لما فيه من الإيهام، كما لا يقال: إن الله تعالى في المسجد وفي القلوب إلا على التقييد بأن يقال: إن الله معبود في المسجد معلوم في القلوب مذكور بالألسن، لاستحالة وجوده في الجهات، فكذلك حكم كلامه.

---

(١) كذا في ٢ و ٤، وفي ٣: «قطعه»، وعلى هذا تكون الكناية عن المصنف.

(٢) كذا في ٣، وفي ٢ و ٤: «يوهم».

(٣) الحديث أخرجه البخاري (٢٩٩٠) ومسلم (١٨٦٩) عن ابن عمر رضي الله عنهما، وقوله: «مخافة أن يناله العدو» من قول مالك، وانظر «الموطأ» (١/ ٥٧٤-٥٧٥، رقم: ١٢٨٩).

ووضحه بعضهم فقال: معنى قولنا: «إن القرآن مكتوب في المصحف، محفوظ في الصدور» أن الكتابة التي يكون كلام الله بها مكتوبا في المصحف، لا نفس كلامه الموجود بذاته، وكذلك الحفظ له، لا نفس[1] واحد من هذه المعاني مع زيادات أضيفت له حتى لا يعرف إذا ذكر إلا ذلك المعنى مع هذه الزيادات، ولا يذهب وهم السامع إلى ما كان في أصل اللغة قبل اقتران هذه الزيادة[2] به.

وقد كثر التشنيع على الأشعري في قوله: إن الألفاظ التي في المصحف دالة على كلام الله، لا عين كلام الله، ورد بإجماع السلف على ما بين دفتي المصحف كلام الله.

والأصحاب المحققون يقولون: للقرآن حقيقتان، حقيقة عقلية، وحقيقة شرعية، فحقيقته[3] الشرعية: كلام الله، غير مخلوق، وهذا هو موضع إجماع السلف، ولم يتكلم فيه الأشعري، وحقيقته العقلية: أن هذه الألفاظ دالة على كلام الله، [وليست عينه[4]]، لقيام الدليل العقلي على قدم الكلام، ولئلا[5] يلزم كون القرآن

---

(١) ما بين المعقوفتين كذا في ٣، وهو في ٢: «لا يعبر».

(٢) كذا في ٢، وفي ٣ و ٤: «الزيادات» بالجمع.

(٣) كذا في القسم الرديء من ٤، وفي ٢ و ٣: «فحقيقة».

(٤) ما بين المعقوفتين من ٣ و ٤، وهو ساقط من ٢.

(٥) كذا في ٣ و ٤، وفي ٢: «والا».

مخلوقا، وهذا موضع كلام الأشعري، مع أنه لا يسوغ إطلاق هذا اللفظ لمنافاته الحقيقة الشرعية، وإنما هو بحث عن الحقيقة العقلية ليعلم كيف هو، وقصد بذلك الجمع بين الأدلة، وهي الطريقة المثلى، فإنه من[١] لم يجمع بين العقل والشرع على القطع وقع في مخالفة العقل بالجملة أو الشرع بالجملة، ونظيره تقسيم الإرادة إلى كونية وشرعية، فتمسك بهذا التقرير فإنه من أعظم ما يستفاد في هذا المصنف.

[وحاصله: أن القرآن يطلق على القائم بالنفس، وهو كلام الله حقيقة لغوية وعقلية، وعلى هذا المكتوب في المصحف[٢]] والمحفوظ والمقروء كما سبقت أدلته، وهذا إنما أجمعت عليه الأمة، ولم يريدوا أن عين الكلام القديم[٣] حال في الورق والصدور لاستحالته، بل إن في مصاحفنا كتابة دالة عليه، وفي صدورنا حفظا له، وفي ألسنتنا قراءة له، كما قال تعالى: ﴿ٱلنَّبِيَّ ٱلْأُمِّيَّ ٱلَّذِى يَجِدُونَهُۥ مَكْتُوبًا عِندَهُمْ فِى ٱلتَّوْرَىٰةِ وَٱلْإِنجِيلِ﴾ [الأعراف: ١٥٧]، فالنبي ﷺ على الحقيقة مكتوب في التوراة، [ومعناه أن في التوراة[٤]] كتابة دالة عليه، لا أنه

(١) كذا في ٢، وفي ٣ و ٤: «إن».

(٢) ما بين المعقوفتين من ٣ و ٤، وهو في ٢ ساقط.

(٣) كلمة «القديم» من ٣ و ٤، وليست في ٢.

(٤) ما بين المعقوفتين من ٣ و ٤، وليس في ٢.

نفسه مدرجا في التوراة، وكما يقال: «الدار مكتوبة في الصك»، وكما أن الله تعالى معلوم بعلومنا، مذكور بألسنتنا، معبود في مساجدنا، غير حال فيها.

ولهذا منع بعضهم إطلاق كونه في المصحف حتى يقال: إنه مكتوب فيه، دفعا لوهم الحلول، ولم يتحاشاه الجمهور تمسكا بقوله تعالى: ﴿إِنَّهُۥ لَقُرۡءَانٞ كَرِيمٞ ٧٧ فِي كِتَٰبٖ مَّكۡنُونٖ ٧٨﴾ [الواقعة: ٧٧-٧٨].

وعلم من ذلك أن القرآن غير المقروء والتلاوة غير المتلو، وخالفت الحشوية فزعموا أن القراءة هي المقروء، وهذا من غباوتهم، فإن القراءة كسب العبد، يثاب عليها إذا كانت مندوبة، ويعاقب عليها[١] إذا كانت حرامًا، والثواب والعقاب إنما يتعلق بفعل المكلف، ولا تعلق لذلك بالكلام الأزلي.

قال الآمدي[٢]: «ولم يخالف في أن القراءة غير المقروء، والكتابة غير المكتوب، إلا النجار من المعتزلة، والحشوية مع زيادة القول بالقدم».

وقال الشيخ أبو إسحاق الشيرازي: «القراءة والمقروءة شيئان متغايران، وهذا معلوم لكل عاقل أنصف، ولم يسلك طريق التجاهل والمكابرة، لأن المقروء لم يزل موجودا [ولا يزال،

---

(١) كلمة «عليها» من ٢، وليست في ٣ و ٤.

(٢) انظر «أبكار الأفكار» (١/٣٦٥).

والقراءة لم تكن فكانت، لأنه من المحال تقدير وجود[(١)] قراءة لا قارئ لها، كتقدير فعل لا فاعل له، وقد نبه الباري على ذلك بقوله: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ يَتْلُونَ كِتَٰبَ ٱللَّهِ ﴾ [فاطر: ٢٩]، وكان يجري مجرى قوله: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ قَالُواْ رَبُّنَا ٱللَّهُ ﴾ [فصلت: ٣٠ والأحقاف: ١٣]، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَٰلَ ٱلْيَتَٰمَىٰ ظُلْمًا ﴾ [النساء: ١٠]، أفترى القول هو الرب والرب هو القول، والأكل هو المال والمال هو الأكل؟، فإذا لم يصح ذلك لم يصح أن تكون التلاوة [هي الكتاب والكتاب هو التلاوة، بل يجب أن تكون التلاوة[(٢)]] معنى غير[(٣)] الكتاب، فالتلاوة فعل العبد، والكتاب هو المقروء الذي هو الكلام الأزلي، وبيان ذلك أن حال الصفة حال الموصوف، فإذا لم يستحل أن يكون الموصوف معلوما لنا مذكورا معبودا مع كونه قديما، لا يوجب ذلك القرب منه ولا الاتصال ولا الحلول.. كذلك الصفة التي هي كلام الله القديم يستحيل أن يكون مقروءا لنا محفوظا مكتوبا، ولا يوجب ذلك الحلول، قال: وكلام الله فيما لم يزل قديم غير منزل ولا مقروء ولا مكتوب ولا محفوظ، فلما خلق الخلق وبعث النبي ﷺ وأوحى إليه صار منزلا محفوظا مقروءا مكتوبا مسموعا، وذلك لا يوجب تغير حاله، كما

(١) ما بين المعقوفتين من ٣ و ٤، وهو ساقط من ٢.

(٢) ما بين المعقوفتين ساقط من ٢، وهو في ٣ و ٤.

(٣) كلمة «غير» كذا في ٣ و ٤، وهي في ٢: «عن».

أن القديم سبحانه وتعالى لم يكن في الأزل معبودا ولا مسجودا له ولا معلوما للخلق، فلما أوجد الخلق وعلموه وعبدوه وذكروه كان[١] معلوما لهم معبودا مذكورا، ولم يوجب ذلك تغير حاله، كذلك ههنا». انتهى

فإن قيل: يلزمكم على هذا أن تقولوا: اللفظ بالقرآن مخلوق، وقد ذكر قوام السنة في كتابه «**الحجة**» (١/ ٢٦٤) أن «أول من قال بالألفاظ وقال: ألفاظنا بالقرآن مخلوقة.. حسين الكرابيسي، فبدعه الإمام أحمد، ووافقه على تبديعه علماء الأمصار»، وأطال في الاستدلال.

قلت: قد ذكر البيهقي في «**مناقب أحمد**» أن هذا المروي عنه في اللفظ يوهم أنه كان لا يفرق بين التلاوة التي هي كسب وبين المتلو الذي هو كلام الله تعالى، قال: «وقد حكاه عنه عبد الله ولده مقيدا، فقال[٢]: سمعت أبي يقول: من قصد إلى القرآن بلفظ أو غير ذلك يريد به مخلوق فهو جهمي»، قال: «فدل على أنه إنما أنكر قوله من زعم أن المتلو المقروء مخلوق، وكره الكلام في اللفظ لئلا يجعل ذلك ذريعة إلى القول بخلق القرآن».

---

(١) زاد في ٢ هنا كلمة «لهم»، وليست في ٣ و ٤، وهي مستغنى عنها بورودها بعد.

(٢) «كتاب السنة» لعبد الله بن الإمام أحمد (١/ ١٦٥، رقم: ١٨٣).

ثم أسند عن الحاكم، عن الأصم، عن الصغاني[١]، سمعت فوران[٢] أبا محمد صاحب أحمد، أنه سأله[٣] جماعة من أصحاب أحمد أن يطلب منه خلوة يسأله[٤] فيها عن أصحابنا الذين يفرقون بين اللفظ والمحكي، قال: فطلب منه ذلك، فقال: القرآن كيف تصرف غير مخلوق، فأما أفعالنا فمخلوقة، قلت: يا أبا عبد الله! فاللفظية تعدهم جهمية إذا تذرعوا باللفظ إلى القول بخلق القرآن؟، قال: لا، الجهمية يقولون أن القرآن مخلوق.

قال البيهقي: «فهذا يدل على أنه إنما جعل اللفظية جهمية إذا تذرعوا باللفظ إلى القول بخلق القرآن، وبان أن أحمد لا يخالف

(١) كذا في القسم الرديء من ٤ و«سير أعلام النبلاء» (١١/ ٢٩١) حيث أورد الحكاية عن طريق الحاكم، وفي ٢ و ٣: «الصنعاني»، وهو محمد بن إسحاق بن جعفر، أبو بكر، الصاغاني، ثم البغدادي، ولد في حدود الثمانين ومائة، وكان أحد الأثبات المتقنين، مع صلابة في الدين، واشتهار بالسنة، واتساع في الرواية، توفي في سابع صفر، سنة سبعين ومائتين.

(٢) كذا أثبته من «سير أعلام النبلاء»، وهو في ٣: «محمد فوران»، وفي ٤: «محمد بن فوران»، وفي ٢: «محمد بن فورك»، وظني أنها كلها خطأ؛ لأنه عبد الله بن مُحَمَّد بن المهاجر، أبو مُحَمَّد، يعرف بفوران، أحد أصحاب أَبِي عبد الله أَحْمَد بن حنبل، كان أَحْمَد يقدمه ويكرمه، ويأنس إليه، ويستقرض منه، مات في النصف من رجب سنة ست وخمسين ومائتين.

(٣) كذا في ٣، وعليه يدل سياقة الذهبي في «السير»، وفي ٢: «سأل»، وفي القسم الرديء من ٤: «يسأل».

(٤) كذا في ٣، وفي ٢: «أسأله»، وفي القسم الرديء من ٤: «ليسأل»، وكلها صحيح المعنى.

أصحابنا المتكلمين، وأنه لا خلاف في الحقيقة بين أصحاب الحديث في القرآن». انتهى.

ولقد نفس كربة في هذه الفائدة النفيسة نفس الله عني وعنه يوم القيامة.

[ثم هنا[(١)]] تنبيهات:

أحدها[(٢)]: أنه قد يستشكل وصف القرآن بهذه الصفات، أعني: كونه قديما ومتلوا ومحفوظا ومقروءا؛ لإيهامه قيام الشيء الواحد بعدة أشياء، وينحل هذا الإشكال بتحقيق مراتب الوجود، وهي أربع: وجود في الأعيان، ووجوده في الأذهان، ووجود في البيان، و وجود في البنان[(٣)]، فكلام الله تعالى باعتبار وجوده العيني - وهو الوجود الحقيقي - قائم [[(٤)]] بالذات المقدسة، غير منفصل عنها، ولا قائم بغيرها، وباعتبار وجوده الذهني محفوظ في صدورنا، وباعتبار وجوده البياني متلو بألسنتنا، وباعتبار وجوده

(١) ما بين المعقوفتين من ٣، وفي ٤: «ثم ههنا»، وليس في ٢ شيء من ذلك.

(٢) انظر «منع الموانع» (٢١٩-٢٢٥).

(٣) يلاحظ أن رسم كلمتي «البيان، البنان» متشابهان لا فرق بينهما مع حذف نقاطهما كما في ٢، فتعيين النقط كان اجتهادًا مني، والكلمتان في ٣: «البنيان، البيان»، وقريب منه في ٤ أيضًا، ولا أراهما إلا وهمًا، وهذا الكلام يرد في كلمتي «البياني، البناني» الآتيين أيضًا.

(٤) زاد هنا في ٢ و ٤: «ووجود في البيان»، وليس في ٣، ولا أراه إلا مكررا بسبب انتقال النظر.

البناني مكتوب في مصاحفنا، [وهو غير حال بحقيقته النفسية لا في صدورنا ولا في ألسنتنا ولا في مصاحفنا[1]]، ولا قائم بشيء من ذلك، وإلا لزم قيام صفة الخالق بالمخلوق، فالقائم على[2] الحقيقة بالتالي للقرآن هو الدال على كلام الله تعالى، ويقال له أيضا: كلام الله لدلالته عليه، قال تعالى: ﴿فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ﴾ [التوبة: ٦]، ونهيه ﷺ عن السفر بالقرآن إلى أرض العدو مخافة أن تناله أيديهم، وفي هذا جمع بين الأدلة، والخصم ألغى بعضها مع ارتكابه ما لا يسوغ عقلا.

الثاني: إنما قال المصنف: «**لا المجاز**» مع قوله قبله: «**على الحقيقة**»؛ لأن الحقيقة تطلق ويراد بها كنه الشيء، كقولنا: حقيقة الجوهر المتحيز، وهذا هو محل نظر المتكلمين، إذا قالوا: «حقيقة كذا» أرادوا كنهه، ويراد مقابل المجاز، كما تقول: حقيقة الأسد الحيوان المفترس، وهذا محل نظر الأصوليين، ومقصوده أن القرآن بالحقيقة العقلية هو الكلام النفسي، وهذه الحقيقة لا يقال لمقابلها مجاز، بل قد تكون أيضا حقيقة، ولكن باعتبار آخر، وهو اعتبار اللغة أو الشرع أو العرف، لأن الحقائق عند الأصوليين ثلاث، وهو بالحقيقة اللغوية يقال على النفسي أيضا، وعلى الألفاظ الدالة

(١) ما بين المعقوفتين من ٣، وهو ساقط من ٢ و ٤.

(٢) كذا في ٣ و ٤، وفي ٢: «في».

عليه، بل الألفاظ أمس به، لأن النفسي ليس بلفظ، والحقيقة اللغوية لفظ، فلو قال: «**على الحقيقة**» وسكت.. لأوهم أن المراد الحقيقة العقلية التي يعنيها المتكلمون، وليس كذلك، لأن تلك هي الكلام النفسي، فاحتاج أن يقول: «**لا المجاز**»، ليبين أن المراد إنما هو الحقيقة اللغوية[1].

الثالث: إن مسألة الكلام أعظم مسألة في الكلام، وعظمة الكلام على قدر عظمة المتكلم، قال بعضهم: ومثاله من عالم الشهادة الشمس، الذي ينتفع الخلق بشعاعها ووهجها، ولا قدرة لأحد من الخلق أن يقرب من جرمها أن لو وجد إلى ذلك سبيلا، فمن قائل بأن لا حرف ولا صوت لما عظم عليه أن يحصر، ومن قائل حرف وصوت لما عز عليه أن يغيب، ﴿وَلِكُلٍّ وِجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيهَا﴾ [البقرة: ١٤٨]، والطريق الأعدل ترك الخوض في ذلك، والاقتداء بأصحاب سيدنا رسول الله ﷺ، فإنهم لم يخوضوا في ذلك، ولا يخفى أن العبد إذا قال: القرآن كلام الله، واعتقد وجوب الانقياد إليه، ولا يتعرض إلى قدم وحدوث.. لا يضره ذلك، فإن تعرضت لذلك.. ثار عليك خصمك، وكفرك وكفرته، ثم تناقضتما فتواددتما وتواكلتما وتصاهرتما، فلم تجريا في العمل على

---

(١) انظر «منع الموانع» (٢٢٦-٢٢٧).

مقتضى العلم، فتؤثمان[١] جميعا بالإثم، وما أشبهكما بمن أتاهم كتاب من سلطان، فأخذوا يتشاجرون في أن الكتاب كيف خطه وكيف عبارته وأي شيء فيه من الفصاحة؟، وصرفوا همتهم عن الانتداب لما انتدبوا إليه، وأما السلف.. فمن خاض فيه فإنما فعله للضرورة والابتلاء بأهل الأهواء، وقد أمن هذا المحذور في هذه الأعصار بحمد الله.

(١) كذا في ٢، وفي ٣ و ٤: «فتؤثما».

[الثواب والعقاب]

(ص)

يثيب على الطاعة، ويعاقب - إلا أن يغفر غير الشرك - على المعصية.

(ش):

تقديره: ويعاقب على المعصية إلا أن يغفر غير الشرك.

قال الشيخ أبو إسحاق: ومعنى الثواب: إيصال النفع إلى المكلف على طريق الجزاء، ومنه قوله تعالى: ﴿فَأَثَٰبَهُمُ ٱللَّهُ بِمَا قَالُواْ﴾ [المائدة: ٨٥] أي: جزاهم، وقد يعبر به عن العقوبة، كقوله تعالى: ﴿مَثُوبَةً عِندَ ٱللَّهِ﴾ [المائدة: ٦٠]، وعن الجزاء: ﴿هَلْ ثُوِّبَ ٱلْكُفَّارُ﴾ [المطففين: ٣٦]، ومعنى العقاب: إيصال الألم إلى المكلف على طريق الجزاء، والدليل على اتصاف الباري بذلك أنه وعد على صالحها وأوعد على سيئها، فهو ينجز وعده ويحقق وعيده، لأنه صادق، وخبره صدق، وحصول العفو في بعض صور الوعيد لا ينافي صدق خبره، لأن ذلك من قبيل تخصيص العموم، وهو يدخل في الأخبار، وبهذا يظهر بطلان قول من جوز الخلف في الوعيد، وعد ذلك من الكرم، مستشهدا بقول الشاعر(١):

(١) نسبه في «لسان العرب» [مادة: ختا] إلى عامر بن الطفيل، توفي سنة (١١ هـ) ولم يسلم.

وإني [وإن أوعدته[1]] أو وعدته

لمخلف إيعادي ومنجز موعدي

اللهم إلا أن يريد بالخلف في الوعيد تخصيصه، فيصح المعنى، ويبقى النزاع معه في تسميته ذلك خلفا، وجواز إطلاقه في حق الله تعالى.

إذا علمت ذلك فالإثابة على الطاعة بالإجماع، لكن عندنا فضلا منه، وعند المعتزلة وجوبا، ومن لطيف أدلتنا قوله تعالى: ﴿ وَتِلْكَ ٱلْجَنَّةُ ٱلَّتِىٓ أُورِثْتُمُوهَا بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ ﴾ [الزخرف: ٧٢]، فإن العطية إما أن تكون بعوض أو بغير عوض، والتي بلا عوض: الإرث والهبة ونحوهما، فلما ذكر الإرث كان تصريحا بنفي العوضية، وقال تعالى: ﴿ وَلَوْلَا فَضْلُ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُۥ مَا زَكَىٰ مِنكُم مِّنْ أَحَدٍ أَبَدًا ﴾ [النور: ٢١]، وقوله تعالى: ﴿ وَلَوْلَا نِعْمَةُ رَبِّى لَكُنتُ مِنَ ٱلْمُحْضَرِينَ ﴾ [الصافات: ٥٧].

وأما العقاب على المعصية.. فإن كانت المعصية شركا فهو واقع لا محالة، لا يدخله عفو؛ لقوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ ﴾ [النساء: ٤٨ و ١١٦]، وإن كانت غير شرك.. فعندنا يجوز العفو عنه سمعا وعقلا، وصارت المعتزلة إلى جوازه عقلا وامتناعه سمعا، وقالوا: عذاب[2] الفاسق مؤبد.

---

(١) ما بين المعقوفتين كذا في ٢، ويقرب منه ما في ٤ مع سقط فيه، وهو في ٣ و«الغيث»: «إذا ما أوعدته».

(٢) كلمة «عذاب» من ٣ و ٤، وسقطت من ٢.

وافترى بعض المبتدعة فنسبه للشافعي، وقد قال في «**كتاب السير**» من «**الأم**» فيمن انهزم عن الصف بغير عذر: «إنه باء بغضب من الله إلا أن يغفر الله له»[١]، فقال أبو علي بن أبي هريرة فيما حكاه القاضي أبو الطيب في «**تعليقه**»: «وهذا دليل على بطلان قول من زعم أن الشافعي يرى مذهب الاعتزال».

ولنا: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغۡفِرُ أَن يُشۡرَكَ بِهِۦ﴾ يعني: مع عدم التوبة، {ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء} [النساء: ٤٨ و ١١٦] يجب أن يكون مع عدم[٢] التوبة أيضا، للتفريق[٣] بين الشرك وغيره، فأفاد ذلك جواز غفرانه لكل معصية دون الشرك، وقوله: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِي يَقۡبَلُ ٱلتَّوۡبَةَ عَنۡ عِبَادِهِۦ وَيَعۡفُواْ عَنِ ٱلسَّيِّـَٔاتِ﴾ [الشورى: ٢٥]، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَغۡفِرُ ٱلذُّنُوبَ جَمِيعًا﴾ [الزمر: ٥٣]، وقوله ﷺ: «**أتاني جبريل فقال: من مات من أمتك لا يشرك بالله شيئا دخل الجنة**»، قلت[٤]: وإن زنا وإن سرق؟، قال: «**وإن زنا وإن سرق**»، رواه البخاري (٧٤٨٧) ومسلم (٩٤)، وإنما ذكر الزنا والسرقة

---

(١) هو في «مختصر المزني» (٥/١٨٥) (بهامش «الأم» طبع بولاق) و«أحكام القرآن» للبيهقي (٢/٤١-٤٢)، وانظر «الأم» (٥/٣٩١-٣٩٣).

(٢) كلمة «عدم» من ٣، وسقطت من ٢، وأما في ٤ فسقطت مع ما قبله وبعده، فلا عبرة به.

(٣) كذا في ٢ و ٤، وفي ٣ بدله: «بظاهر التقرير» ولا أراه يصح بوجه.

(٤) يعني: قال أبو ذر رضي الله عنه راوي الحديث.

لينبه على ارتكاب حق الله وحق العباد، وأجمعت الأمة على ثبوت الشفاعة للنبي ﷺ، وهو دليل على جواز العفو والغفران.

واحتج الخصم بآيات الوعيد، كقوله تعالى: ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُۥ ۝٧ وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُۥ ۝٨﴾ [الزلزلة: ٧-٨]، ﴿وَمَن جَآءَ بِٱلسَّيِّئَةِ فَلَا يُجْزَىٰٓ إِلَّا مِثْلَهَا﴾ [الأنعام: ١٦٠]، ﴿فَأَمَّا مَن طَغَىٰ ۝٣٧ وَءَاثَرَ ٱلْحَيَوٰةَ ٱلدُّنْيَا ۝٣٨ فَإِنَّ ٱلْجَحِيمَ هِىَ ٱلْمَأْوَىٰ ۝٣٩﴾ [النازعات: ٣٧-٣٩]، {ونذر الظالمين فيها جثيا} [مريم: ٧٢]، ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَٰلَ ٱلْيَتَٰمَىٰ ظُلْمًا﴾ [النساء: ١٠].

والجواب: أن هذه عامة، وأدلتنا خاصة، والخاص مقدم على العام، ولأن آيات العفو أكثر، فكانت أغلب على الظن، ولا يلزم من ذلك الخلف في الوعيد لما سبق.

وتناظر أبو عمرو بن العلاء مع عمرو بن عبيد المعتزلي في هذه المسألة، فقال أبو عمرو: الخلف في الوعد قبيح، والخلف في الوعيد كرم، وهو من مستحسنات العقول، واستشهد بالبيت السابق، وفيه ما ذكرنا.

قال الأبياري في «**شرح البرهان**» (١/ ٨٤٠-٨٤١): «اختلف هل يصح العفو في الوعيد، فمنعه أكثر المتكلمين، وقالوا: إذا كانت الصيغة عامة ولم يعذب.. تبينا التخصيص، والتخصيص بيان لا رفع، فتبين أنه لم يكن في جملة ما اندرج في اللفظ، وإن كان خاصا لم

يتصور العفو، وإلا انقلب(١) العلم جهلا، وذهب بعضهم إلى الجواز محتجا بالبيت المشهور، وهو ضعيف، ولا محل له عندي إلا أن يكون واضع اللغة جعل لفظ الوعيد يحتمل الشرط، أي: إن شئت عاقبتك، ولم يجعل لفظ الوعد كذلك، [وهذا أحسن بالإضافة إلى مكارم الأخلاق، فإن لم يكن الأمر كذلك(٢)].. فهو فاسد قطعا، وخلف في الكلام الأول(٣)، وبداء صراح، وهو على الله محال».

تنبيه: ذكر الإمام في «**الرسالة النظامية**»(٤) «أن الإثابة على الطاعة ليست بالعوض(٥)، بل هي كما لو(٦) قال السيد لعبده: «إن فعلت كذا فأنت حر» ففعله عتق بقول سيده، لا بحكم استحقاق اقتضاه عمله، فكذلك الثواب ثابت قطعا بوعد الله، والعقاب ثابت بوعيده، وهذا معنى قول السعداء: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِى صَدَقَنَا وَعْدَهُۥ وَأَوْرَثَنَا ٱلْأَرْضَ﴾ [الزمر: ٧٤]». انتهى.

ولم يتعرض للطيفة السابقة في الإرث.

---

(١) كذا في ٢، وفي ٣ و ٤: «وإلا لانقلب».

(٢) ما بين المعقوفتين من ٣ و ٤، وهو ساقط من ٢.

(٣) كذا في النسخ ٢ و ٣ و ٤، وفي الأصل المنقول منه: «الأزلي».

(٤) انظر «العقيدة النظامية» (٥٥-٥٧).

(٥) كذا في ٣ و ٤، وظاهر ما في ٢: «بالفرض».

(٦) كلمة «لو» من ٣ و ٤، وليست في ٢.

(ص):

وله إثابة العاصي، وتعذيب المطيع، وإيلام الدواب والأطفال.

(ش):

لأنه تصرف في ملكه، إن أثابهم فبفضله، وإن عاقبهم فبعدله، قال أصحابنا: وليست المعصية علة العقاب، والطاعة علة الثواب، إنما هما أمارتان جعلتا علمين لهما، فقيل: إن كنت عاصيا عوقبت أو مطيعا أثبت.

وأنكر المعتزلة ذلك بناء على أصلهم في التقبيح العقلي كيلا يظلمهم، والظلم نقصان، وهو على الله محال.

وقال أصحابنا: بل مذهبهم يلزم النقص، إذ لا يجب على الله حق، إذ لو وجب عليه حق لغيره لكان في قيده، والتقييد بالأغيار نقص، وهذا يشبه قلب الدليل، فإنه يدل عليهم لا لهم.

قال الإمام في «**الرسالة النظامية**»[1]: «ومما يقطع مادة خلافهم أن العبادات التي يقيمها العبد لا تفي بالنعم المتوفرة عليه من ربه ناجزا، وهي تقع شكرا لأنعم الله، بل لا تفي بأقلها، فإذا وقعت شكرا عوضا عما تعجل من النعم.. فكيف يستمر في حكم

---

(١) انظر «العقيدة النظامية» (٥٦).

العقل استحقاق الثواب على أعمال وقعت عوضا على نعيم يؤتاه[١] العبد؟!، قال: ثم قالوا: ليس على أهل الجنان شكر لنعيمها، فإنها عوض أعمال العبد، وليس للعوض عوض، فمن أضل سبيلا[٢] ممن يوجب على الله ثواب أعمال العبد وهي عوض ما تنجز من النعم، ولم يوجب على العبد شكر الثواب غدا لكونه عوضا؟!».

واحتج الشيخ عز الدين في «**القواعد**» (**٢/ ١٢٧-١٢٩**) بما ورد في الحديث الصحيح: «**إن الله تعالى يخلق في النار أقواما**»، قال: «وكذلك لا استبعاد في إثابة من لم يطع، ففي الحديث الصحيح: «**إن الله عز وجل ينشئ في الجنة أقواما**»[٣]، وكذلك الحكم في الحور العين وأطفال المسلمين وغيرهم ممن يتفضل عليهم من غير إثابة على عمل سابق، وليس هذا بدعا في إحسانه المبتدأ من غير عمل، ومن اعترض زاد شقاوة ويجاب عن اعتراضه بأن الربوبية ليست مقيدة بمصالح العبودية، وقد شاهدنا ما يبتلى به من لا ذنب له من الأطفال، فإن قيل: فعل بهم ذلك ليثيبهم.. قلنا: هو قادر على ذلك من غير ابتلاء، فإن منعوا القدرة سقطت مكالمتهم، وإن سلموا.. قلنا: فلماذا أضر بهم؟، فإن قال الشقي:

---

(١) كذا في النسخ ٢ و ٣ و ٤، وفي الأصل المنقول منه: «توفاه».

(٢) كلمة «سبيلا» من ٣ و ٤ والأصل المنقول منه، وليست في ٢.

(٣) انظر الحديث في البخاري (٤٨٥٠، ٧٤٤٩) ومسلم (٢٨٤٦) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

إنما فعله ليدفع عنهم ضرر منته.. فجوابه من ثلاثة أوجه، أحدها: أنه كان قادرا على أن لا يخلق لمنته ضررا، ثانيها: أن منته سبحانه وتعالى شرف في الدارين، ولا خروج لأحد عنها، ثالثها: إن قدر في منة الرب ضرر - تعالى الله عن ذلك - فمفسدة ذلك الضرر أخف من المفاسد المذكورة بما لا يتناهى».

[تنبيه: ينبغي أن يعلم أن كلام أصحابنا في هذه المسألة إنما هو في الجواز العقلي الذي وقع فيه الكلام مع المعتزلة، فإنهم أجازوه عقلا، لكن الشرع قد ورد للطائع بالوعد الكريم الذي لا يتصور خلفه، والعاصي بالوعيد المتصور بالكرم خلفه، والتعذيب بالنار بلا ذنب غير جائز في الحكمة، إذ الآخرة دار الجزاء، لا دار التكليف، حتى يتعلق بالإيلام عاقبة حميدة، والجزاء بلا ذنب ظلم، والعقل يمنع نسبته إلى الله تعالى، والاقتصار وصف مجرد لم يدخل تحت القبح، فجاز، فقولهم: «يجوز عقلا» أرادوا به: لو أخبر به الشرع لما أنكره العقل، لا أن العقل يجوزه من غير قبح، فافهم ذلك فإنه من النفائس المغفل عنها[1]].

(١) ما بين المعقوفتين من ٣ و ٤، وليس في ٢.

[العدل والظلم]

(ص)

ويستحيل وصفه بالظلم.

(ش):

أي: شرعا وعقلا.

أما شرعا.. فلقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَظۡلِمُ مِثۡقَالَ ذَرَّةٍ﴾ [النساء: ٤٠]، وقوله عز وجل: ﴿وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّٰمٍ لِّلۡعَبِيدِ﴾ [فصلت: ٤٦]، وقوله تعالى: ﴿وَمَا ظَلَمۡنَٰهُمۡ وَلَٰكِن ظَلَمُوٓاْ أَنفُسَهُمۡ﴾ [هود: ١٠١]، ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَظۡلِمُ ٱلنَّاسَ شَيۡـٔٗا﴾ [يونس: ٤٤]، فتمدح سبحانه وتعالى بنفي الظلم عنه، فلا يجوز زواله عنه، كما لا يجوز نفي ما أثبته لنفسه من النعوت والصفات، كذلك ما نفاه عنه من النقائص، وفي الحديث الصحيح: «**يا عبادي إني حرمت الظلم على نفسي**»[1].

وأما عقلا.. فلأن الظلم[2] إنما صار ظلما لأنه منهي عنه، ولا يتصور في أفعاله تعالى ما ينهى عنه، إذ لا يتصور له ناهٍ[3]، ولأن

---

(١) أخرجه مسلم (٢٥٧٧).

(٢) كلمة «الظلم» ليست في ٢، وهي في ٣ و ٤.

(٣) كلمة «ناه» من ٣ و ٤، وليست في ٢.

العالم خلقه وملكه، والمتصرف في ملكه يستحيل وصفه بالظلم، وأيضا فلا يتصور إلا على من يتصور في حقه الجهل، لأنه وضع الشيء في غير موضعه، وأما من أحاط علمه بالأشياء ومواقعها فلا.

والمخالف في هذه المسألة القدرية، قالوا: إن القديم يصح منه الظلم، لكن لا يظلم، لكونه قبيحا.

قال الشيخ أبو إسحاق: وفي هذا إسقاط لما [يشيعونه عن[1]] أهل الحق أنهم ينسبون إليه فعل القبائح، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا.

تنبيه: إنما ذكر المصنف هذه المسألة عقيب ما سبق؛ لأنها كالجواب عما يعرض للخصم هناك من الشبهة.

ومن عجيب الاتفاق أن أبا الحسن الأشعري كان يقرر مذهب جده أبي موسى الأشعري رضي الله عنه، فإن أبا موسى تناظر هو وعمرو بن العاصي في ذلك، فقال عمرو: إن أجد أحدا أخاصم إليه ربي، فقال أبو موسى: أنا ذلك المحاكم إليه، فقال عمرو: أيقدر عليَّ شيئا ثم يعاقبني عليه؟، قال: نعم، قال عمرو: ولم؟، قال: لأنه لا يظلمك، فسكت عمرو ولم يحِر جوابا.

---

(١) ما بين المعقوفتين كذا في ٣ و ٤، وفي ٢: «يشنعونه على».

[الرؤية]

(ص)

يراه المؤمنون يوم القيامة.

(ش):

ثبت في الأحاديث الصحيحة أنهم يرون ربهم يوم القيامة لا يضامون في رؤيته، وفي لفظ: كما يرون القمر ليلة البدر(١).

قال صاحب «**نهاية الغريب**»(٢): «قد يخيل(٣) إلى بعض السامعين أن [الكاف] كاف التشبيه للمرئي، وإنما هي للرؤية، وهي فعل الرائي، ومعناه رؤية ينزاح عنها الشك كرؤيتكم القمر لأنه مأمون فيه». انتهى.

وقد رواه بضعة عشر من الصحابة، وأجمع عليه الكل، واعتضد بظواهر القرآن، فوجب اعتقاد ذلك، والعقل لا يمنعه، فإن مصحح الرؤية موجود، فكل موجود يصح أن يرى.

(١) أخرجه البخاري ومسلم من حديث جرير بن عبد الله البجلي (ب: ٥٥٤، م: ٦٣٣) وأبي هريرة (ب: ٨٠٦، م: ١٨٢) رضي الله عنهما.

(٢) انظر «النهاية في غريب الحديث والأثر» (مادة: كما) (٣٦٨٠)، ومنه الزيادة بين المعقوفتين.

(٣) كذا في «النهاية»، وفي ٢ و ٣: «يتخيل»، وفي ٤: «خيل».

ونفاة المعتزلة لاعتقادهم أن شرط المرئي أن يكون في جهة، واتصال الشعاع بالمرئي، والرب تعالى منزه عن الجهات.

وهذا ممنوع، وللناس في حقيقة رؤية المرئيات أربعة أقوال، **أحدها**: اتصال الشعاع، **والثاني**: انطباع صورة المرئي في الرطوبة الجليدية كانطباع الوجه في المرآة، **والثالث**: أنه نار تخرج من البصر فيدرك به المرئي، وهذا يشبه الأول، **والرابع**: أنه علم يخلقه الله في نفس الرائي مقارنا للرؤية، وهو مذهب المتكلمين، فيقال لهم:

أولا: لم قلتم أن رؤية الباري أو الرؤية مطلقا باتصال الشعاع؟!، ولم تنكرون أن يكون بخلق العلم في نفسه؟!.

وثانيا: أنه قد ثبت لنا رؤية لا باتصال الشعاع، وهو قوله ﷺ: **«لا تختلفوا علي في الصلاة، فإني أراكم من وراء ظهري كما أراكم من أمامي»**[1]، وما ذاك إلا بخارق إلهي ومعجز نبوي أيد به، كما كان يرى الثريا اثني عشر كوكبا وغيره يراها ستة أو سبعة[2]، وذلك لقوة [خص بها[3]] في بصره خرقا للعادة، فجاز إذا كانت الآخرة محل خرق العادة أن يتجدد للمؤمنين خرق عادة

(١) الحديث أخرجه بمعناه البخاري (٤٢٣، ٤٢٤) ومسلم (٤١٨) عن أبي هريرة رضي الله عنه بنحوه.

(٢) ذكره القاضي عياض في «الشفاء» (١/ ٦٨)، وقال السيوطي في «مناهل الصفا في تخريج أحاديث الشفا» (٤٦): «لم أجده».

(٣) ما بين المعقوفتين اجتهاد مني، وظاهر ما في النسخ ٢ و ٣ و ٤: «حصرها».

يرون بها ربهم، من غير انطباع، ولا اتصال شعاع، ولا جهة، كالدود في وسط البلورة يراها لا في جهة، وكرة العالم يراها الله عز وجل، وقد قام البرهان على أنها ليست في جهة على ما قيل، وقد وافقنا جمهور المعتزلة على أن الرب تعالى يرى نفسه، فهذا مرئي ليس في جهة، ووافقونا على أنه يرى عباده، فهذا راءٍ ليس في جهة.

واعلم أن أهل السنة والمجسمة اتفقوا على أن الله يرى، والمعتزلة والمجسمة على أن شرط المرئي الجهة، ثم المعتزلة لما نفوا الجهة نفوا الرؤية، والمجسمة لم أثبتوا الجهة أثبتوا الرؤية، والأشعريون توسطوا فأثبتوا الرؤية ونفوا أن تكون الجهة شرطا للمرئيات، ومعنى كونه مرئيا بالمعنى الذي أراده، والوجه الذي قصده، مع التنزيه عما لا يليق بالقديم.

وللأشعري في ماهية الرؤية قولان، **أحدهما**: أنه علم مخصوص، ويعني بالمخصوص أنه يتعلق بالموجود دون العدم، **وثانيهما**: أنه إدراك وراء العلم، يقتضي تأثيرا في المدرك، لا تأثرا عنه، وإلى هذا جنح كثير من أصحابنا فقالوا: إنه يحصل لنا علم به[١] برؤية العين كما في غيره من المرئيات، مع تنزهه عن الجهات والكيفيات، وهو أمر زائد على العلم.

ووقع في كلام الإمام فخر الدين «أن معنى الرؤية حصول

---

(١) كلمة «به» ليست في ٣ و ٤، وهي ملحقة بهامش ٢ مصححا.

حالة في الانكشاف نسبتها إلى ذاته المخصوصة كنسبة الإبصار إلى المرئيات»[(١)]، وهذا مؤول أو محمول على نفي العلم، فإن ظاهره مذهب المعتزلة.

وقال الشيخ عز الدين في «**فتاويه**»: أما رؤية الرب في الآخرة.. فإنه يرى بالنور الذي خلقه في الأعين زائدا على نور العلم، فإن الرؤية تكشف ما لا يكشفه العلم، ولو أراد الرب تعالى أن يخلق في القلب نورا مثل الذي خلقه في الأعين لما أعجزه ذلك، بل لو أراد أن يخلق نور الأعين في الأيدي والأرجل لكان ذلك، ويحمل قوله عليه الصلاة والسلام: «**إنكم لن تروه بنور الأبصار أو بنور مثل الأبصار حتى تموتوا**»[(٢)].

وقال بعض الأئمة: العين في الآخرة بمنزلة القلب في الدنيا، والقلب يعلم ويرى ولكن لا يدرك، إذ الإدراك غير والرؤية غير، فهو سبحانه مرئي القلب معلومه غير مدرك له، وهكذا في القيامة مرئي العين غير مدرك لها، إذ جل أمره عن الإدراك، إذ الإدراك يؤذن بالاشتراك، وهو سبحانه لا شريك له.

ثم اعلم أن الرؤية لو كانت كما فهمته المعتزلة بواسطة الأشعة

---

(١) «المطالب العالية» (٢/٨٣).

(٢) لم أجده بلفظه، وأخرجه ابن ماجه (٤٠٧٧) بسند ضعيف من حديث أبي أمامة الباهلي رضي الله عنه، بلفظ: «لا ترون ربكم حتى تموتوا».

والحدقة لاتحدت، وما تفاوتت واختلفت، وليس الأمر كذلك، بل الخلق متفاوتون في الرؤية على قدر تفاوتهم في رتب العبودية ومنازل القرب، فللأنبياء في الرؤية رتبة، وللأولياء رتبة، ولعوام المؤمنين رتبة، ولولا تجنب القياس أمكن أن يقال: يراه المؤمنون يوم القيامة كما يراه الأولياء في الدنيا، ولكن تكون تلك الرؤية باشتراك البصر والبصيرة، ويصيران بطبع واحد وصفة واحدة، ويراه الأولياء كما يراه الأنبياء في الدنيا، ويتفاوتون على هذا في رتبهم في النبوة والرسالة، ويراه خواص الأنبياء كما رآه نبينا ليلة المعراج، ويزداد النبي ﷺ رتبة في الرؤية.

واحترز المصنف بقوله: «**المؤمنون**» عن الكفار، فإنهم لن يروه، كما قال تعالى: ﴿كَلَّآ إِنَّهُمْ عَن رَّبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوبُونَ﴾ [المطففين: ١٥]، وفيه رد على من زعم أنهم يرونه يوم القيامة زيادة في حسرتهم وعذابهم بفواته، والصحيح اختصاصه بالمؤمنين، لأنها كرامة، ولقوله تعالى: ﴿لِّلَّذِينَ أَحْسَنُواْ ٱلْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ﴾ [يونس: ٢٦]، والمراد بالحسنى في قول الجمهور الجنة وبالزيادة الرؤية، كما رواه مسلم (١٨١) عن صهيب مرفوعا: «**الزيادة النظر إلى وجه الله**»، فقد أفادت اللام وتقديم الخبر اختصاص المجزي بها، وهم المؤمنون.

وقال بعضهم: يرونه بأبصارهم [بإرادته تعالى[١]] بلا كيف، فأصل الرؤية من العقائد، وأما علمنا بكيفيتها فمن المتشابهات، يتوقف فيه، فيؤمن[٢] بأصل الرؤية، ولا يشتغل بكيفيتها[٣].

تنبيهات:

الأول: جعل المصنف معرفة ذلك من عقائد الإيمان ذكره الخطابي، وتأول عليه ما رواه البخاري عن أبي هريرة أن رجلا قال: يا رسول الله، ما الإيمان؟، قال: «**أن تؤمن بالله وملائكته وكتابه ولقائه وتؤمن بالبعث**»، قال: «فقوله: «**أن تؤمن بلقائه**» فيه إثبات رؤية الله تعالى في الدار الآخرة»[٤].

واستدرك البيهقي ذلك على الحليمي فقال[٥]: «وعندي لو وقف الحليمي على هذا الحديث، وتأول اللقاء فيه على ما تأوله الخطابي وجماعة من أصحابنا.. لجعل الإيمان بلقاء الله - وهو رؤيته والنظر إليه - شعبة من شعب الإيمان».

---

(١) ما بين المعقوفتين من ٣ و ٤، وفي ٢: «فإن الله تعالى».

(٢) كذا في ٤، وظاهر ما في ٢: «فيؤنس»، وظاهر ما في ٣: «فيعرض» بلا نقاط، ولم يظهر لي وجههما.

(٣) ورد في ٢ على بداية هذه الفقرة ونهايتها «من، إلى ملحق».

(٤) الحديث أخرجه البخاري (٥٠، ٤٧٧٧) ومسلم (٩، ١٠)، وانظر كلام الخطابي في «أعلام الحديث» (١/ ١٨٢).

(٥) «الجامع لشعب الإيمان» (١/ ٥٩٨).

قلت: تأول بعض المحققين اللقاء على لقاء الأرواح لرب العالمين عقب الموت، والبعث الآخر على بعث الأشباح ورد الأرواح إليها، وهذا هو الأشبه بسياق الحديث.

الثاني: زعم الشيخ عز الدين أن الملائكة لا يرون ربهم، واحتج على ذلك بقوله تعالى: ﴿لَّا تُدۡرِكُهُ ٱلۡأَبۡصَٰرُ﴾ [الأنعام: ١٠٣]، وقد استثني منه المؤمنون، فبقي على عمومه في الملائكة الأبرار(١).

الثالث: أن الرؤية يوم القيامة تقع على أنحاء، **تارة** تكون للامتحان، كما سبق في الحديث المذكور عند قول المصنف: «**واختلفوا هل يمكن علمها في الآخرة**»، **وتارة** تكون للكرامة، كالتي في الجنة.

(ص)

واختلف هل تجوز الرؤية في الدنيا وفي المنام.

(ش):

فيه مسألتان:

إحداهما: في جواز رؤية الله بالأبصار في الدنيا على جهة الكرامة للأولياء قولان للأشعري حكاهما القشيري، **أحدهما**: يجوز، ولهذا اختلف الصحابة في رؤية النبي ﷺ ليلة المعراج،

(١) «الفوائد في اختصار المقاصد» (١٥٢).

وهو دليل على الجواز؛ إذ المحال لا يختلف فيه، **وأصحهما** كما قاله القشيري وغيره: المنع؛ لحصول الإجماع عليه، وخلافُ الصحابة إنما كان في وقوع رؤية النبي ﷺ، وليس الكلام فيها، وقد روى مسلم في «كتاب الفتن» (٢٩٣٠/ ١٦٩) عن عمر بن ثابت أنه أخبره أصحاب محمد ﷺ أنه قال يوم حذر الناس الدجال: «**إنه مكتوب بين عينيه كافر يقرؤه كل مؤمن**»، وقال: «**تعلموا أنه لن يرى أحد منكم ربه حتى يموت**».

وفي الحديث الصحيح: «**إن لله سبعة وسبعين حجابا من نور لو كشف واحدا منها أحرقت سبحات وجهه من أدركته**»[١]، قيل: وهذا الحديث مشترك الدلالة[٢]، فهو دليل لمن أنكر الرؤية من حيث أخبر أنه لو كشف أحرق، ودليل لمن أثبتها إذ جعل الكشف معدوما بالإحراق والإهلاك، فيكون ذلك إذا وردت الرؤية على محل قابل للفناء والهلاك.

---

(١) الحديث أخرجه مسلم (١٧٩) عن أبي موسى الأشعري رضي الله عنه بلفظ: «**حجابه النور، لو كشفه لأحرقت سبحات وجهه ما انتهى إليه بصره من خلقه**»، وأما لفظ المصنف فأورده الغزالي في «الإحياء» وضُعّف، انظر «تخريج أحاديث إحياء علوم الدين» (٢/ ٨٦٢، رقم: ١١١٥) طبعة دار العاصمة.

(٢) كذا في ٣ و ٤، وفي ٢: «الأدلة».

وقال القاضي عياض[١]: «مذهب أهل السنة الحق أنها غير مستحيلة في الدنيا، بل ممكنة، ثم اختلفوا في وقوعها، ومن منعه تمسك بهذا الحديث مع قوله تعالى: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ﴾، وسبب المنع عنده أن قوى الآدميين في الدنيا لا تحتملها[٢] كما لم يحتملها موسى عليه السلام».

وقال الأنصاري في «**شرح الإرشاد**»: نقل جماعة الإجماع على أنها لا تحصل للأولياء في الدنيا، وامتناعها بالسمع، وإلا فهي ممكنة بالعقل عند أهل الحق، كما أنها حاصلة للمؤمن في الآخرة باتفاقهم، قال: واختلاف الصحابة في الرؤية ليلة المعراج من أقوى الأدلة على جواز الرؤية، لأن خلافهم كان في الوقوع لا في الجواز، ولو كان وقوعه مستحيلا لما اختلفوا إلا[٣] في الجواز.

واختار الشيخان أبو عمرو بن الصلاح وأبو شامة المقدسي أنه لا يصدق مدعي رؤية الله تعالى في الدنيا يقظة، فإن شيئا منع منه كليم الله موسى واختلف في حصوله لنبينا ﷺ كيف يسمح به لمن لا يصل إلى مقامهما؟!، هذا مع قوله تعالى: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ﴾، فإن الجمهور حملوه على الدنيا جمعا بينه وبين أدلة الرؤية.

(١) «إكمال المعلم» (٨/ ٤٧٧).

(٢) كذا في «الغيث»، وظاهر ما في النسخ ٢ و ٣ و ٤: «لا تحملها».

(٣) كلمة «إلا» في ٤، وليست في ٢ و ٣.

قلت: والقشيري في كتابه «**الإشارات**[١]» أجاب عن هذه الشبهة فقال: جوزه المحققون وإن لم ينل ذلك موسى ﷺ، ولا يؤدي إلى تفضيل غيره عليه؛ إذ كان له فضل النبوة، والرؤية في[٢] نفسها لا تقتضي راحة ولا عقوبة، ولكن الله تعالى أجرى العادة أن يخلق للمؤمنين أعظم الراحات[٣] بها[٤].

الثانية: هل يجوز أن يرى في المنام؟، اختلف فيه، فجوزه معظم المثبتة للرؤية من غير كيفية وجهة مقابلة وخيال، وحكي عن كثير من السلف أنهم رأوه كذلك، ولأن ما جاز رؤيته لا يختلف بين النوم واليقظة، وصارت طائفة إلى أنه مستحيل؛ لأن ما يرى في النوم خيال ومثال، وهما على القديم محالان[٥].

والخلاف في هذه المسألة عزيز[٦] قلّ من ذكره، وقد ظفرت به في كلام الصابوني من الحنفية في «**عقيدته**»، والقاضي أبي يعلى من الحنابلة في كتابه «**المعتمد الكبير**»، ونَقَل عن أحمد أنه قال: «رأيت

(١) كذا في ٣، وفي ٢: «الإرشادات»، وفي ٤: «الإرشاد».

(٢) كلمة «في» من ٢، وليست في ٣ و ٤.

(٣) كذا في ٢ و ٤، وفي ٣: «الدرجات».

(٤) هذه الفقرة وضع على بدايتها ونهايتها علامتا «من، إلى» في ٢.

(٥) كذا في «الغيث»، وفي النسخ ٢ و ٣ و ٤: «محال» بالإفراد.

(٦) كذا في ٣ و ٤، وفي ٢: «غريب».

رب العزة في النوم، فقلت: يا رب! ما أفضل ما تقرب به المتقربون إليك؟، قال: كلامي يا أحمد، قلت: يا رب! بفهم وبغير فهم، قال: بفهم وبغير فهم»، قال: وهذا يدل من مذهب أحمد على الجواز، قال: «ويدل له حديث: «**رؤيا المؤمن جزء من ستة وأربعين جزءا من النبوة**»[(١)]، وما كان من النبوة لا يكون إلا حقا»[(٢)].

ولأن من صنف في تعبير الرؤيا ذكر فيه رؤية الله تعالى وتكلم عليه، قال ابن سيرين: «إذا رأى الله عز وجل أو رأى أنه يكلمه.. فإنه يدخل الجنة، وينجو من هم كان فيه إن شاء الله».

واحتج المانع بأنه لو جاز رؤيته في المنام لجازت في اليقظة في دار الدنيا.

والجواب: أن الشرع منع من رؤيته في الدنيا ولم يمنعه في المنام.

وروى الحافظ شيرويه في كتاب «**التجلي في المنامات**» عن أبي علي الحسين بن محمد الضرير القزويني قال: «يجوز رؤية الله في المنام كما تجوز في الجنة؛ لأن الروح التي ترى ذلك، والروح لطيفة كلطافة أهل الجنة في الجنة، وقد ذكر رؤية الرب جل وعلا أهل الرؤيا في كتبهم، وهو أفضل مسألة من مسائلهم، محمد بن سيرين

---

(١) أخرجه البخاري ومسلم من حديث عبادة بن الصامت وأنس بن مالك (خ: ٦٩٨٧، م: ٢٢٦٤) وأبي هريرة (خ: ٦٩٨٨، ٧٠١٧، م: ٢٢٦٣) رضي الله عنهم.

(٢) ذكره بنحوه في كتاب «إبطال التأويل» (١/ ١٢٧).

وغيره، وإنما لم[1] يجوز الرؤية في المنام من لا يجوزها في الجنة، وهو قول المبتدعة والجهال من المذاهب».

ثم ساق الحافظ ذكر من رأى الحق سبحانه في المنام من الأئمة، فذكر عددًا كثيرًا في نحو جزء وسط.

وبالغ ابن الصلاح في الإنكار على من يدعي ذلك.

وقال النووي في «شرح مسلم» (١٥/ ٢٥): قال القاضي عياض: «اتفق العلماء على جواز رؤية الله تعالى في المنام وصحتها، وإن رآه الإنسان على صفة لا تليق بجلاله من صفات الأجسام؛ لأن ذلك المرئي غير ذات الله، ولا يجوز عليه التجسيم، ولا اختلاف الحالات، بخلاف رؤية النبي ﷺ في النوم، فكانت رؤيته تعالى في النوم كسائر أنواع الرؤيا من التمثيل والتخييل».

قال القاضي أبو بكر: رؤية الله تعالى في النوم أوهام وخواطر في القلب بأمثال لا تليق به ويتعالى سبحانه عنها، وهي دلالات للرائي[2] على أمور مما كان ويكون كسائر المرئيات.

قال غيره من أهل هذا الشأن: وإذا قام الدليل للعابر في رؤية الباري أنه هو المرئي، لا تأويل له غيره.. كانت حقا صدقا لا كذب

---

(١) كذا في ٢، وفي ٣ و ٤: «لا».

(٢) كذا في «الغيث» و«المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج»، وفي النسخ ٢ و ٣ و ٤ ومطبوعة «إكمال المعلم»: «الرائي».

فيها، لا في قول ولا فعل»[١].

وقال الغزالي في بعض مؤلفاته[٢]: «السمع يجوز إطلاق ذلك في حق الله، ونحن نقول بجواز إطلاق كل لفظ في حق الله صادق، ولا نمتنع منه إذا كان لا يوهم الخطأ عند السمع، وهذا لا يوهم رؤية الذات عند الأكثرين لكثرة تداول الألسنة، فإن فرض شخص توهم عنده خلاف الحق فلا ينبغي أن يطلق معه القول، بل يفسر له معناه، كما يجوز لنا أن نقول: إنا نحب الله ونشتاق إليه ونريد لقاءه، وقد يسبق إلى فهم قوم[٣] من هذه الإطلاقات خيالات فاسدة، فيراعي في هذه حالة المخاطب، فيطلقه حيث لا إيهام، ويجب الكشف عند الإيهام».

قال: «وعلى الجملة يعود الخلاف إلى إطلاق اللفظ وجوازه، بعد حصول الاتفاق على المعنى أن ذات الله تعالى غير مرئية، وأن المرئي مثال، فظن من ظن استحالة المثال في حق الله تعالى خطأ، بل يضرب الله تعالى الأمثال لصفاته، وهو منزه عن المثل». انتهى.

---

(١) انظر «إكمال المعلم» للقاضي عياض (٧/ ٢٢٠)، والظاهر أنه هن مصدر نقل الشارح، حيث أن سياق النووي في «المنهاج» أقصر مما أورده الشارح، فليراجع.

(٢) هو في كتابه «إلجام العوام عن علم الكلام» في «فصل فيمن لا يعرف حقيقة الرؤيا».

(٣) كلمة «قوم» من ٣، وليست في ٢ و ٤.

[السعيد والشقي]

(ص)

السعيد من كتبه في الأزل سعيدا، والشقي عكسه، ثم لا يتبدلان، ومن علم موته مؤمنا فليس بشقي.

(ش):

اختلف في السعادة والشقاوة هل يتبدلان؟، فيمكن أن يكون شخص سعيدا ثم ينقلب - والعياذ بالله - شقيا وبالعكس.

فذهب قوم إلى أنهما يتبدلان، وعزي إلى أبي حنيفة وأكثر أهل الرأي والمعتزلة، فمن أتى بخصال الإيمان في الوقت كان مؤمنا على القطع، ولا يراعى في ذلك العاقبة.

وذهب آخرون إلى أنهما لا يتبدلان، ومن هؤلاء من ضم إليهما الأجل والرزق.

وذهب قوم إلى أن لله كتابين سوى أم الكتاب، يمحو الله منهما ما يشاء ويثبت، وعنده أم الكتاب لا يغيَّر منه شيء، وهذا مروي[1] عن ابن عباس ومجاهد وغيرهما، ونزلوا عليه قوله تعالى: ﴿يَمْحُواْ ٱللَّهُ مَا يَشَآءُ وَيُثْبِتُ ۖ وَعِندَهُۥٓ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ ﴿٣٩﴾﴾ [الرعد: ٣٩]،

---

(١) كذا في ٢ و«منع الموانع» (٢٢٩)، وفي ٣ و ٤: «يروى».

وأم كل شيء أصله، فكان الكتاب الذي لا يغير منه شيء هو الأم، والكتابان الأخيران يقبلان التغيير.

والمختار عند المصنف القول الثاني، وقال[١]: «إن كلام الشافعي في خطبة «الرسالة» يقتضيه، حيث قال (٨، ف: ٦): «وأستهديه بهداه الذي لا يضل من أنعم به عليه»، وفروعه في الحج وغيره تدل عليه».

قلت: وهذا أخذه الشافعي من قوله تعالى: ﴿ٱهۡدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلۡمُسۡتَقِيمَ ۝٦ صِرَٰطَ ٱلَّذِينَ أَنۡعَمۡتَ عَلَيۡهِمۡ غَيۡرِ ٱلۡمَغۡضُوبِ عَلَيۡهِمۡ وَلَا ٱلضَّآلِّينَ ۝٧﴾[٢].

قال علماؤنا: السعيد من ختم له بالحسنى، والشقي مقابله، ولن ينفع من ساءت خاتمته تقدم قناطير من إيمان، ولينفعن من حسنت خاتمته تقدم حبة خردل من إيمان.

والكتاب والسنة يدلان على ذلك، قال تعالى: ﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَأٓيَةٗ لِّمَنۡ خَافَ عَذَابَ ٱلۡأٓخِرَةِۚ ذَٰلِكَ يَوۡمٞ مَّجۡمُوعٞ لَّهُ ٱلنَّاسُ وَذَٰلِكَ يَوۡمٞ مَّشۡهُودٞ ۝١٠٣ وَمَا نُؤَخِّرُهُۥٓ إِلَّا لِأَجَلٖ مَّعۡدُودٖ - إلى قوله: - غَيۡرَ مَجۡذُوذٖ﴾ [هود: ١٠٣-١٠٨]، وإنما أراد بالشقي من

---

(١) «منع الموانع» (٢٣١).

(٢) الفقرة هكذا في القسم الرديء من ٤، وسقطت من ٣، وهي في ٢ قبل قوله: «وفروعه في الحج تدل عليه» وعليها علامتا «من، إلى»، ويشهد لما أثبته سياق «منع الموانع» (٢٣١).

مات على كفره، وبالسعيد من مات على إيمانه، لحكمه[1] بعد ذلك على الفئتين بما تقتضيه الموافاة.

وذكر الواحدي من رواية ابن عمر رضي الله عنهما عن النبي ﷺ قال: «**يمحو الله ما يشاء ويثبت إلا السعادة والشقاوة والموت**»، وهذا إن صح فهو نص[2].

وصح من حديث عائشة لما قالت في الصبي الميت: عصفور من عصافير الجنة لم يدركه ذنب، فقال النبي ﷺ: «**أو غير ذلك يا عائشة، إن الله خلق الجنة وخلق لها أهلا وهم في أصلاب آبائهم، وخلق النار وخلق لها أهلا في أصلاب آبائهم**»[3].

فإن قيل: فإذا كان الأمر قد تمّ فما فائدة الإيمان؟.. قلنا: هذا قد سئل عنه النبي ﷺ لما سئل عن القدر، ففي «**صحيح مسلم**» (**٢٦٤٨**) عن سراقة أنه قال: يا رسول الله! أخبرنا عن ديننا هذا كأنا خلقنا له الساعة في أي شيء نعمل؟، أفي شيء ثبتت فيه المقادير

---

(١) كذا في منع الموانع» (٢٣١)، وفي النسختين: ٢ و ٣: «فحكمه»، وفي القسم الرديء من ٤: «فحكم».

(٢) قال الهيثمي في «مجمع الزوائد» (٧/ ١٢٧): «رواه الطبراني في «الأوسط»، وفيه محمد بن جابر اليمامي، وهو ضعيف من غير تعمد كذب»، وضعفه كذلك السيوطي في «الإتقان» (٦/ ٢٣٨٧)، وأورده الواحدي في تفسير الآية (٣٩) من سورة الرعد في «البسيط».

(٣) أخرجه مسلم (٢٦٦٢).

وجرت فيه الأقلام، أم في أمر مستأنف؟، قال: «**بل فيما ثبتت فيه المقادير وجرت فيه الأقلام**»، قال سراقة: ففيم العمل؟، قال رسول الله ﷺ: «**اعملوا فكل ميسر لما خلق له**»، وفي رواية[١]: «**أما من كان من أهل السعادة فسيصير لعمل أهل السعادة، وأما إن كان من أهل الشقاوة فسيصير لعمل أهل الشقاوة**، ثم قرأ: ﴿فَأَمَّا مَنْ أَعْطَىٰ وَاتَّقَىٰ ۝٥ وَصَدَّقَ بِالْحُسْنَىٰ ۝٦ فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْيُسْرَىٰ ۝٧﴾ [الليل: ٥-٧]»، فبين أن ما قدره يكون بالأسباب التي قدرها، كما يقدر للمريض العافية بالأدوية التي قدرها.

قال البيهقي[٢]: «وتصديق ذلك من القرآن أيضا ﴿فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا﴾ [الشمس: ٨]، فدل على أن العبد إنما يسر لما خلق له، وأن التيسير إنما هو بحق الملك، فلا يسأل عما يفعل وهم يسألون.

ويشبه أن يكونوا إنما تعبدوا بهذا النوع لتعلق[٣] خوفهم بالباطن المغيب عنهم، فلا يتكلوا على ما يظهر من أعمالهم،

(١) هذه الرواية من حديث علي بن أبي طالب رضي الله عنه، أخرجها البخاري (١٣٦٢، ٤٩٤٨، ٤٩٤٩) ومسلم (٢٦٤٧).

(٢) «الجامع لشعب الإيمان» (١/ ٣٦٠-٣٦١)، ويلاحظ أن أول كلامه إلى آخر الآية من تتمة رواية للحديث أخرجه البيهقي بإسناده عن عمران بن حصين، وأخرجه كذلك مسلم في صحيحه (٢٦٥٠)، وكأن نسخة الشارح من «شعب الإيمان» كان فيها خلل، والله أعلم.

(٣) كذا، وفي «الجامع لشعب الإيمان»: «ليتعلق».

ورجائهم بالظاهر البادي لهم، فيرجوا به حسن أحوالهم، والخوف والرجاء مدرجتا العبودية».

فإن قلت: فما تقول في حديث ابن مسعود عن الصادق المصدوق ﷺ: «**إن أحدكم ليعمل بعمل أهل الجنة حتى ما يكون بينه وبينها إلا ذراع...**» الحديث[1].. قلت: هو من أوضح أدلتنا؛ إذ فيه: «**ثم يؤمر بأربع كلمات، يكتب رزقه وأجله وعمله وشقي أم سعيد**»، فدل على أن هذه الأمور لا تتبدل، [ولا اعتبار[2]] بالأعمال بعدها، وأن الاعتبار بما يختم عليه عمله، وأنه إنما يختم بما سبق كتابه.

فإن قلت: كيف سماه عمل أهل الجنة؟، قلت: جاء في رواية في الصحيحين: «**[بعمل أهل الجنة[3]] فيما يبدو للناس**»[4]، وفي «جامع الترمذي» (٢١٤١) مرفوعا: «**فرغ ربك من العباد، فريق في الجنة وفريق في السعير**».

وأما قوله تعالى: ﴿يَمْحُواْ ٱللَّهُ مَا يَشَآءُ وَيُثْبِتُ﴾.. فقيل:

---

(١) أخرجه البخاري (٣٣٣٢) ومسلم (٢٦٤٣).

(٢) ما بين المعقوفتين من اجتهادي، وفي النسخ ٢ و ٣ و ٤: «والاعتبار»، وفي «منع الموانع» (٢٣٧): «ولا عبرة».

(٣) ما بين المعقوفتين ملحق بهامش ٢ مصححا، وليس في ٣ و ٤.

(٤) أخرجها البخاري (٢٨٩٨، ٤٢٠٢، ٤٢٠٧) ومسلم (١١٢) من حديث سهل بن سعد الساعدي رضي الله عنه.

مخصوصة بما ذكرناه؛ لقوله تعالى بعدها: ﴿وَعِندَهُۥٓ أُمُّ ٱلۡكِتَٰبِ﴾ [الرعد: ٣٩]، والظاهر أنها غير مخصوصة مع قولنا: بعدم تبدل السعادة والشقاوة؛ لأنه سبحانه أخبر بأنه يمحوا ما يشاء ويثبت، لا أنه يمحو كل شيء ويثبته حتى يدعى التخصيص، والكلام في أن السعادة والشقاوة هل شاء محوهما أو لا؟، فإذا قلنا: دخلا تحت المشيئة صح التخصيص، وقيل: المراد به النسخ.

وإذا ثبت ذلك فأم الكتاب هو أصله، وهو الذي في الأزل في علم الله، وذلك لا يتغير ولا يتبدل، وأما ما في الكتابين الآخرين فيقبل المحو والإثبات، فقوله: «**من كتبه في الأزل**» أشار به إلى أم الكتاب، لأنه الذي في الأزل، وأما اللوح المحفوظ فحادث يمحو الله [منه(١)] ما يشاء ويثبت، وكذلك الكتاب الآخر الذي أشار إليه ابن عباس.

وقال والد المصنف: «من آمن ثم ختم له بالكفر والعياذ بالله لم ينفعه ما مضى بالإجماع، لكن هل(٢) نقول: إن ذلك الإيمان الذي تقدم منه لم يكن إيمانا، أو أنه حبط بعد أن كان إيمانا؟، والأول قول الأشعري، والأقرب الثاني؛ لقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ثُمَّ كَفَرُواْ﴾ [النساء: ١٣٧]، لكن مع هذا قد ينزل لعدم النفع به منزلة المعدوم، فيصح نفيه

(١) كلمة «منه» ليست في ٣ و ٤، وهي في ٢ مدرج فوق السطر بخط مغاير، وليس عليها علامة تصحيح.

(٢) كلمة «هل» من ٢، وليست في ٣ و ٤.

مجازا، على أن الأول قريب أيضا، وحديث: «**إن الرجل يعمل**[1] **بعمل أهل الجنة فيما يبدو للناس**» قد شهد له، و«الناس» للعموم فيدخل فيه العامل وغيره، والله أعلم بالعبد منه بنفسه، فقد يكون الشخص يعتقد اعتقادا جازما عنده وتلبس عليه نفسه، والله سبحانه وتعالى يطلع على أن ذلك الاعتقاد غير جازم، أو جازم غير مطابق، أو جازم مطابق ولكن قارنه ما يفسده، فنسأل الله العافية، فالخواطر القلبية كأمواج البحر، لا يعلم دسائسها إلا الله، والنفس لا يعلم منها إلا القليل».

(ص)

وأبو بكر ما زال بعين الرضا منه.

(ش):

هذه عبارة الشيخ الأشعري، وهي واضحة لما سبق من عدم التبدل في السعادة والشقاوة.

وظن بعض الحنفية أن الأشعري يقول أنه كان مؤمنا قبل البعث، وليس كذلك، ومعنى قوله: «لم يزل بعين الرضا» أنه بحالة غير مغضوب فيها عليه، لعلم الله سبحانه وتعالى بأنه سيؤمن ويصير من خلاصة الأبرار، وهذا كما أنه إذا تلبس عبدك بعصيانك وأنت تعلم أنه سيعود إلى طاعتك ويصير من أخصائك فإنه في حال بعده عنك بعين الرضا منك، ولا تنقم عليه فعله ذلك[2] لعلمك بما يؤول إليه حاله.

---

(١) كذا في ٢ و ٣، وفي ٤: «ليعمل».

(٢) كلمة «ذلك» من ٣ و ٤ و«منع الموانع»، وليست في ٢.

وهذه العبارة المحفوظة عن الأشعري في حق الصديق رضي الله عنه لم يحفظ عنه في حق غيره، وكان الشيخ السبكي رحمه الله يقول[1]: «إنه لم يثبت عنده حالة كفر بالله، وكان يقول: لعل حاله قبل البعث كحال ز يد بن عمرو بن نفيل وأقرانه»، وبهذا يعلم السر في تخصيص الصديق بالذكر عن غيره من الصحابة.

وجاء عن سفيان الثوري رضي الله عنه أنه قال: «ما أحب الله عبدا فأبغضه، وما أبغضه فأحبه، وإن الرجل ليعبد الأوثان وهو عند الله سعيد»، [رواها أبو نعيم في «**الحلية**» (٧/ ٢٩)[2]]، قال المحب الطبري في أحكامه: يشير إلى ما يختم له بالسعادة، لا أن سعادته[3] عند الله حال عبادته غيره نعوذ بالله من الخذلان، فكفى بإبليس عبرة، فإنه كان في الملائكة بالمكانة الرفيعة في الظاهر قبل خلق آدم، ثم بدا له ما لم يكن يحتسب، ولا يأمن مكر الله إلا القوم الخاسرون، نسأل الله حسن الخاتمة[4].

---

(١) نقله المصنف في «منع الموانع» (٢٤٢-٢٤٣) عن والده في «شرح منهاج الطالبين».

(٢) ما بين المعقوفتين من ٣، وليس في ٢.

(٣) كذا في ٣، وفي ٢: «شقاوته» وكأنه سبق قلم.

(٤) هذه الفقرة ورد عليها علامتا «من، إلى» في ٢، وسقطت رأسًا في ٤.

[الرضا والمحبة]

(ص)

والرضا والمحبة غير المشيئة والإرادة، فلا يرضى لعباده الكفر، ولو شاء ربك ما فعلوه.

(ش):

اختلف أصحابنا في أن الرضى والمحبة هل هي الإرادة؟، فذهب الجمهور - كما قاله الآمدي[1] - إلى أنهما الإرادة، وذهب الباقون إلى المغايرة، وهو ما أورده المصنف، واحتجوا بأن الله تعالى يريد الكائنات، ومن جملتها الكفر والفساد، فيكون مريدا له، فلو كانت الإرادة هي المحبة والرضا لكان الباري سبحانه وتعالى محبا للفساد وراضيا الكفر، وهو محال، لقوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ ٱلْفَسَادَ﴾ [البقرة: ٢٠٥]، وقوله تعالى: ﴿وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ ٱلْكُفْرَ﴾ [الزمر: ٧]، وأجاب الأولون بأنه لا يرضى الكفر دينا شرعا، بل يعاقب عليه، أو يحمل العباد على الموفقين للإيمان، ولهذا شرفهم بالإضافة إلى نفسه، كقوله: ﴿عَيْنًا يَشْرَبُ بِهَا عِبَادُ ٱللَّهِ﴾ [الإنسان: ٦]، وهو مخصوص بالطائعين، وإنما غاير من غاير بينهما لأجل أن المعتزلة احتجوا بالآيات

---

(١) «أبكار الأفكار» (١/ ٣٠٣).

على أن الأمر والإرادة سيان، وعندنا متغايران، فالتزم بعض أصحابنا في الجواب أنه يريد الكفر ولا يرضاه ولا يحبه، ففرقوا بين الرضى والمحبة والإرادة لذلك.

وقال الشيخ أبو إسحاق في كتاب «**الحدود**»: والإرادة والمشيئة والرضى والمحبة بمعنى واحد، وإذا قلنا: إنه راض أو محب أو راحم فمعناه يريد الإنعام عليهم وإدخالهم الجنة، وهكذا الكراهة والغضب يرجع إلى إرادة الانتقام، وإنما يصفه بذلك اتباعا لقوله تعالى: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيُبَيِّنَ لَكُمْ﴾ [النساء: ٢٦]، ﴿فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ﴾ [البروج: ١٦]، ﴿وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَا فَعَلُوهُ﴾ [الأنعام: ١٣٧]، ﴿رَّضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُواْ عَنْهُ﴾ [المائدة: ١١٩]، ﴿يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُۥٓ﴾ [المائدة: ٥٤]، ﴿وَلَٰكِن كَرِهَ ٱللَّهُ ٱنۢبِعَاثَهُمْ﴾ [التوبة: ٤٦]، ﴿غَضِبَ ٱللَّهُ عَلَيْهِم﴾ [المجادلة: ١٤].

وقيل: الرضى والمحبة معنى زائد على الإرادة، فكل رضى إرادة ولا ينعكس، وعلى هذا فالمعاصي بإرادته، لا برضاه ومحبته، ويكون الرضى والمحبة من صفات الفعل، لا من صفات الذات، ويكون معنى المحبة من الله بعبده إحسان مخصوص من جملة النعم.

[الرزق]

(ص)

هو الرزاق.

(ش):

الرزاق في الحقيقة من فعل الرزق، وهو الله تعالى كما قال: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلرَّزَّاقُ﴾ [الذاريات: ٥٨].

(ص)

والرزق ما ينتفع به ولو حراما.

(ش):

أي: خلافا للمعتزلة، فإنهم قالوا: لا يكون الرزق إلا حلالا، ومنعوا كون الحرام رزقا للعبد من الله تعالى، بناء على أصلهم الفاسد في التقبيح العقلي، وفسروا الرزق بما يملكه المرزوق، [وعلى قولهم يحتاج إلى رازق آخر، لا سيما في زماننا الذي الغالب فيه الحرام[1]]، فيلزمهم أن من لم يأكل في عمره إلا الحرام قد مات ولم يرزقه الله تعالى، وقد قال تعالى: ﴿وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِي ٱلْأَرْضِ إِلَّا

(١) ما بين المعقوفتين من ٣، وليس في ٢ و ٤.

عَلَى ٱللَّهِ رِزْقُهَا ﴾ [هود: ٦]، ويلزمهم أن الدواب لا ترزق لأنها لا تملك، فلهذا فسر أصحابنا الرزق بما ينتفع به، سواء كان ملكا له أم لا، مباحا أو حراما، فإن العرف شائع بأن ما انتفع به الحيوان فهو رزقه، وما لم ينتفع به ليس رزقه وإن كان مملوكا له، [بل رزق من انتقل إليه[١]] وانتفع به، فثبت أن اسم الرزق دائر مع النفع به وجودا وعدما، فوجب أن يكون هذا مدلوله.

تنبيهان:

الأول: وقع في بعض المجالس على لسان المعتزلة: الرزق مأمور بالإنفاق منه، ولا شيء من المأمور به بحرام، ينتج أن الرزق ليس بحرام، والمقدمة الأولى دليلها قوله تعالى: ﴿أَنفِقُوا۟ مِمَّا رَزَقْنَٰكُم ﴾ [البقرة: ٢٥٤]، والثانية: دليلها الإجماع.

وحل هذه النكتة: أن الأولى فاسدة من جهة عدم التسوير بـ«كل»، فلم يصح الإنتاج[٢].

---

(١) ما بين المعقوفتين كذا في ٢ و ٣، وفي القسم الرديء من ٤: «بل رزقه ما انتقل إليه»، وكلاهما بمعنى.

(٢) علق هنا على هامش ٢ (ص: ٣٧٢): «صوابه: إن المقدمة الأولى مهملة، والمتحقق فيها الجزئية، وحينئذ يكون القياس هكذا: بعض الرزق مأمور بالإنفاق منه، ولا شيء من المأمور به بحرام، نتج بعض الرزق ليس بحرام، وهو إجماع، كتب أحمد العربي»، قلت: هكذا ظهر لي نسبة الكاتب.

الثاني: الرزق في إطلاق لسان الشرع [على ما هو[١]] أعم من ذلك، ولهذا[٢] أطلق على العلوم والمواهب رزق، قال القرطبي[٣]: «وفي ألسنة المحدثين: «السماع رزق»، يعنون به سماع الحديث»، قال: «وهو صحيح».

قلت: ويدخل ذلك في عبارة الأصحاب، فكل ما صح الانتفاع به فهو رزق، وهو مراتب، أعلاها ما ذكرنا، وجعل القرطبي أعلاها ما تغذي به، ولهذا اقتصر أبو منصور في عقيدته عليه، فقال: «الرزق ما وقع الاغتذاء به»[٤].

ولا شك أن لفظ[٥] الرزق يطلق ويراد به ما أباحه الله للعبد أو ملكه إياه، كقوله تعالى: ﴿وَمِمَّا رَزَقْنَٰهُمْ يُنفِقُونَ﴾ [البقرة: ٣]، وكقوله عليه الصلاة والسلام: «**جعل رزقي تحت ظل رمحي**»[٦]،

(١) ما بين المعقوفتين من ٣ و ٤، وليس في ٢.

(٢) كذا في ٣ و ٤، وفي ٢: «وبهذا».

(٣) «الجامع لأحكام القرآن»، المسألة الرابعة من تفسير الآية (٧٥) من سورة النحل.

(٤) «الجامع لأحكام القرآن»، المسألة الرابعة من تفسير الآية (٧٥) من سورة النحل.

(٥) كذا في ٣ و ٤، وفي ٢: «فضل».

(٦) ذكره البخاري معلقا دون جزم قبل الحديث رقم (٢٩١٤)، وأخرجه الإمام أحمد في «المسند» (٥١١٤، ٥١١٥، ٥٦٦٧)، كلاهما عن ابن عمر رضي الله عنهما.

ويطلق ويراد به ما يتغذى به، كقوله تعالى: ﴿وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِي ٱلْأَرْضِ إِلَّا عَلَى ٱللَّهِ رِزْقُهَا﴾، والأول هو الحلال، والثاني قد يكون حراما.

وقال الإمام في «**الرسالة النظامية**»[(١)]: «الرزق ينقسم إلى حلال وحرام، وإلى ما لا يتصف بشيء منهما كرزق البهائم»، فأثبت واسطة، [وهو غريب[(٢)]].

---

(١) انظر «العقيدة النظامية» (٨٢).

(٢) ما بين المعقوفتين من هامش ٢ وعليها علامة التصحيح، وليس في ٣ و«الغيث».

[الهداية والإضلال]

(ص)

بيده الهداية والإضلال.

(ش):

أهل الحق على أنه تعالى بيده الهداية والإضلال، كما قال تعالى: ﴿يُضِلُّ مَن يَشَآءُ﴾ [النحل: ٩٣]، وهي من فروع خلق الأفعال.

والمعتزلة على منعه[1] بناء على أن العبد خالق، وأن الهداية لا يصح أن تنسب إلى الحق إلا بمعنى أنه أعان عليها بخلق القدرة، وأن الله لا يضل أحدًا، وأنه لو أضله لظلمه، وإنما الضال أضل نفسه.

والكتاب والسنة مشحونان بالرد عليهم، وقد قال تعالى: ﴿إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَٰكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَن يَشَاءُ﴾ [القصص: ٥٦]، فسلبها عنه وأثبتها للباري، وقال تعالى: ﴿وَأَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَىٰ عِلْمٍ﴾، وقال: ﴿وَخَتَمَ عَلَىٰ سَمْعِهِ وَقَلْبِهِ وَجَعَلَ عَلَىٰ بَصَرِهِ غِشَاوَةً﴾ [الجاثية: ٢٣]، وقال: ﴿صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ﴾ [البقرة: ١٨ و ١٧١]، قال الأئمة: سد عليهم أبواب الهدى، فإن الهدى يدخل إلى العبد

(١) كذا في القسم الرديء من ٤، وفي ٢ و ٣: «منعهم».

من ثلاثة أبواب: بما يسمعه بأذنه، ويراه بعينه، ويعقله بقلبه، وقال تعالى: ﴿وَلَا تُطِعْ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُۥ عَن ذِكْرِنَا﴾ [الكهف: ٢٨].

والمعتزلة يتأولون ذلك على أنه يهدي ويضل بفعل الألطاف أو منعها، ثم إذا قيل لهم: منع الألطاف إما أن يوجب الضلال فيلزمكم المحذور كما لو كان هو الخالق له، أو لا يوجبه فلا يؤثِّر.. قالوا: منع اللطف واسطة بين ما ذكرتم، وهو أنه مرجح للضلال غير موجب له، وإنما الموجب له اختيار العبد وفعله، وحينئذ يقال لهم: الموجب له فعل المكلف وحده أو مع منع اللطف؟، الأول باطل؛ لأنه إنما فعل شيئا ترجح وقوعه، فاستحال استقلاله به بعد ذلك، فتعين الثاني، وهو أن الموجب فعل العبد مع منع اللطف، فيلزمكم إيقاع المقدور بين قادرين، وإن لم ينسب إلى الله عز وجل من الجور الذي يفرون منه بقدر تأثيره في الفعل بمنع اللطف، أو يقال لهم: العبد هو الموجب الكامل للفعل أو يشاركه فيه منع اللطف؟، ويعود ما ذكرنا، وهذا تحقيق مع المعتزلة في البحث وتضييق لخناقهم.

ومن غريب ما وقع في الآية الأخيرة أن الزمخشري لما رآها قاصمة لأصله قال[1]: «قد قطع الله وهم المجبرة بقوله: ﴿وَٱتَّبَعَ هَوَىٰهُ﴾ [الكهف: ٢٨]»، يعني: لما عطف بالواو ولم يعطف بالفاء، وهو يعني بالمجبرة أهل السنة، وهو في هذا متابع لابن جني، فإنه

(١) انظر «الكشاف» تفسير الآية (٢٨) من سورة الكهف.

ذكره في كتابه «المحتسب» (١/ ١٤٠) وقال بأن المطاوعة لا تكون إلا بالفاء، نحو: كسرته فانكسر، قال: «ومن هذا يتبين في قوله تعالى: ﴿أَغْفَلْنَا﴾ أن المراد: صادفنا قلبه خاليا، كما يقال أبخلته وأجبنته، وليس المعنى: جعلناه غافلا، وإلا لقيل: «فاتبع هواه» بالفاء».

ونحن نقول: قد قطع الله وهم القدرية بقوله: ﴿وَلَا تُطِعْ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُۥ عَن ذِكْرِنَا﴾ وبما تلوناه من الآي، والمعنى: ولا تطع شقيا خلقنا الإغفال له واتبع هو هواه بالإغفال، فالإضلال من الله تعالى، واتباع الهوى من العبد، ونقول لابن جني والزمخشري: ليس اتباع الهوى مطاوعا لـ«أغفلنا»، بل المطاوع لـ«أغفلنا» غفل، وإن فعل المطاوعة لا يجب عطفه بالفاء، بدليل قوله: ﴿فَٱسْتَجَبْنَا لَهُۥ فَنَجَّيْنَٰهُ﴾ [الأنبياء: ٧٦]، وفي موضع آخر: ﴿فَٱسْتَجَبْنَا لَهُۥ وَنَجَّيْنَٰهُ﴾ [الأنبياء: ٨٨].

(ص)

خلق الضلالة والاهتداء، وهو الإيمان.

(ش)

كما أنه سبحانه بيده الهداية والإضلال فهو الخالق لهما، وهما من فعله وخلقه، وإنما ينسبان إليه من هذه الجهة، وقد قال تعالى: ﴿فَمَن يُرِدِ ٱللَّهُ أَن يَهْدِيَهُۥ يَشْرَحْ صَدْرَهُۥ لِلْإِسْلَٰمِ ۖ وَمَن يُرِدْ أَن يُضِلَّهُۥ يَجْعَلْ صَدْرَهُۥ ضَيِّقًا حَرَجًا﴾ [الأنعام: ١٢٥].

قال البيهقي[1]: «وهذه الآية كما هي حجة في الهداية والإضلال فهي حجة في خلق الهداية والضلال، لأنه قال: «يشرح» و«يجعل»، وذلك يوجب الفعل والخلق».

والهداية عندنا حقيقة في الاهتداء، وهو الإيمان، فكل ما صار المكلف به مؤمنا فهو الهداية، وما لا يصير فليس بهداية، كما قال تعالى: ﴿مَن يَهْدِ ٱللَّهُ فَهُوَ ٱلْمُهْتَدِ﴾ [الكهف: ١٧]، وقد تكون الهداية بمعنى الدعوة، كقوله تعالى: ﴿وَإِنَّكَ لَتَهْدِىٓ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ [الشورى: ٥٢]، وبهذه لا يصير مهتديا، بدليل قوله تعالى: ﴿إِنَّكَ لَا تَهْدِى مَنْ أَحْبَبْتَ﴾ [القصص: ٥٦]، وكذا قوله: ﴿وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَٰهُمْ﴾ [فصلت: ١٧].

وعند المعتزلة: أن الهداية حقيقة في هذا الثاني، وأن الله هدى الكافر بأن نصب له ما يصير به مهتديا، كما تقول: «هديت زيدًا الطريق» إذا جعلت الاهتداء له بإرشادك وإن لم تكن خالقا، فكذلك الله تعالى يهدي الكافر لكنه ما اهتدى وأضل عنه، وتعلقوا بقوله تعالى: ﴿وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَٰهُمْ فَٱسْتَحَبُّوا۟ ٱلْعَمَىٰ عَلَى ٱلْهُدَىٰ﴾ [فصلت: ١٧].

ويدل على أنه ليس حقيقة في هذا الثاني نفيه في قوله تعالى: ﴿لَّيْسَ عَلَيْكَ هُدَىٰهُمْ﴾ [البقرة: ٢٧٢]؛ لأن دعاءهم كان واجبا عليه، وإنما الذي لا يجب عليه خلق الإيمان في قلوبهم.

---

(١) «الجامع لشعب الإيمان» (١/ ٣٦٣).

ورد عليهم أصحابنا بأن الهدى ضربان: هدى دعاء وبيان، وهدى إرشاد وعرفان، فالذي حصل لثمود الأول لا الثاني، وإلا لاستحال تخلف أثره عن مؤثره ومخالفة مخبره لخبره، وقد قال تعالى: ﴿ مَن يَهْدِ ٱللَّهُ فَهُوَ ٱلْمُهْتَدِى ﴾ [الأعراف: ١٧٨]، وقال: ﴿ أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ هَدَى ٱللَّهُ فَبِهُدَىٰهُمُ ٱقْتَدِهْ ﴾ [الأنعام: ٩٠]، وقال: ﴿ فَمَن يُرِدِ ٱللَّهُ أَن يَهْدِيَهُۥ يَشْرَحْ صَدْرَهُۥ لِلْإِسْلَٰمِ ﴾ [الأنعام: ١٢٥]، فدل على أن الهدى الذي هو الإرشاد خاص بالمؤمنين، وعلى هذا قوله تعالى: ﴿ وَٱللَّهُ يَدْعُوٓاْ إِلَىٰ دَارِ ٱلسَّلَٰمِ وَيَهْدِى مَن يَشَآءُ ﴾ [يونس: ٢٥]، فخص الهداية وعم الدعوة، فدل على أن الهدى بفضله والضلال بقدره، كل ذلك مستند إلى سابق علمه، وهذا من القواصم للمعتزلة.

وقولهم: إنه لم يضلهم إلا بعد أن أضلوا أنفسهم.. مردود، فإن إضلالهم أنفسهم مكسوب لهم، فهو مخلوق لله على ما عرف، ولأنه إذا قيل في العرف: «فلان هداه» لم يتبادر الذهن إلى غير خلق الهدى الإرشادي، وكذلك إذا قيل: «أضله الله»، والتبادر إلى الفهم علامة الحقيقة.

وذكر الآمدي أن الخلاف في هذه المسألة لغوي لا معنوي[1].

(١) انظر «أبكار الأفكار» (٢/ ١٩٩).

[التوفيق والخذلان]

(ص)

والتوفيق خلق القدرة والداعية إلى الطاعة، وقال إمام الحرمين: خلق الطاعة.

(ش)

اختلف أئمتنا في معنى التوفيق:

فقال الأشعري وأكثر الأصحاب: خلق القدرة على الطاعة، أي: تهيئته لموافقة أمر الله.

وقال إمام الحرمين: خلق الطاعة، فإن بها يصير موافقا للأمر، وإنما صار إلى ذلك؛ لأنه رأى أن القدرة الحادثة لا تؤثر في متعلقها، فلم يكن لها أثر في حصول الوفاق والامتثال.

قال الآمدي(١): «والأول أوفق للوضع اللغوي، إذ الموافقة إنما هي بالطاعة، وبخلق القدرة الحادثة يكون التهيؤ للموافقة، ضرورة حصول الموافقة عنده وعدم حصولها عند عدمه، وإن لم تكن القدرة الحادثة مؤثرة في الإيجاد، وإنما خالف الإمام لعدم تأثير القدرة الحادثة في الطاعة، لكنه أبعد عن الوضع اللغوي، من حيث إن الطاعة بها الموافقة، لا التهيؤ للموافقة، والبحث لفظي».

---

(١) «أبكار الأفكار» (٢/٢٠٧).

(ص)

والخذلان ضده.

(ش)

أي: فيجيء الخلاف في أنه خلق القدرة على المعصية أو خلق المعصية، والأول أوفق للعرف اللغوي، فإنه لغة: المنع من درك المراشد، وخلق القدرة على الكفر إذا قارنت الكفر مانعا[كذا] من درك المراشد، فكان ذلك خذلانًا.

[اللطف]

(ص)

واللطف ما يقع عنده صلاح العبد أخرة.

(ش)

اللطف في عرف المتكلمين - كما قاله الآمدي[١] -: ما يقع صلاح المكلف عنده بالطاعة والإيمان، دون فساده بالكفر والعصيان، واختلفوا فيما وراء ذلك، فقالت المعتزلة: إنه لا يتخصص بشيء دون شيء، بل كل ما علم الله أن صلاح العبد فيه فهو لطف به، ثم قد يكون ذلك بفعل الله كخلق القدرة للعبد، وقد يكون من فعل المكلف نفسه كنظره لما يجب عليه وتوصله إلى تحصيله، وإليه ميل القاضي أبي بكر، بل ذهب الأشعري وأكثر أئمتنا إلى أنه مخصوص بشيء، وهو خلق القدرة على فعل الصلاح من الإيمان والطاعة.

قال[٢]: «والبحث فيه لفظي».

(١) «أبكار الأفكار» (٢/٢٠٥-٢٠٦).

(٢) يعني: الآمدي في «الأبكار».

[الختم والطبع والأكنّة]

(ص)

و«الختم» و«الطبع» و«الأكنة»: خلق الضلالة في القلب.

(ش)

لما سبق في الهداية، وخلاف المعتزلة أيضا، والتزموا[١] أن يكون تعالى قد هدى من أضله، لأنه دعاه وبين له، ففر الجبائي وابنه إلى أنه سمة على القلب يعلم الله تعالى بها الملائكة حال الكفار فيذموهم ويلعنوهم، فيكون ذلك سببا للكفر، وقال الكعبي: على معنى قطع اللطف عن الكفار، فإنه علم عدم إيمانهم، وهذا لا يخرجهم عما التزموه من اجتماع الهدى والضلال على واحد، وهو باطل اتفاقا.

ولنا: أن خلق الضلال في القلوب مانع من الإيمان، بمعنى أنه يتعذر الجمع بينهما، و«الختم» و«الطبع» و«الأكنة» في اللغة موانع على الحقيقة، فلا وجه للعدول عنها.

وقد قيل لطاوس عن رجل من القدرية: إنه فقيه، فقال: «إبليس أفقه منه؛ لأنه قال ﴿رَبِّ بِمَآ أَغْوَيْتَنِي﴾ [الحجر: ٣٩]، والقدرية تقول: لا يغوي الله أحدا».

(١) كذا في ٣ و ٤، وفي ٢: «وألزموا».

وقد روى أصحاب السنن[١] عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: «**إن المؤمن إذا أذنب ذنبا كانت نكتة سوداء في قلبه، فإذا تاب ونزع واستعتب صقل قلبه، وإن زاد زادت حتى يغلق قلبه، فذلك الران الذي قال الله**: ﴿بَلْ رَانَ عَلَىٰ قُلُوبِهِم مَّا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾ [المطففين: ١٤]»، قال الترمذي: «حسن صحيح».

وقال محمد بن جرير الطبري[٢]: «أخبر ﷺ أن الذنوب إذا تتابعت على القلوب أغلقتها، وإذا أغلقتها أتاها حينئذ الختم من قبل الله والطبع، فلا يكون للإيمان إليها مسلك، ولا للكفر منها مخلص، فذلك هو الختم والطبع [الذي ذكره الله تبارك وتعالى في قوله: ﴿خَتَمَ اللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ وَعَلَىٰ سَمْعِهِمْ﴾ [البقرة: ٧]، نظير الطبع والختم[٣]] على ما تدركه الأبصار [من[٤]] الأوعية والظروف التي لا يوصل إلى ما فيها إلا بفض ذلك عنها ثم حلها، فكذلك لا يصل الإيمان إلى القلب إلا بعد فضه الختم».

---

(١) أخرجه الترمذي (٣٣٣٤) وابن ماجه (٤٢٤٤).

(٢) انظر تفسيره «جامع البيان في تأويل القرآن» (١/ ٢٦١) في تفسير الآية (٧) من سورة البقرة.

(٣) ما بين المعقوفتين زيادة من «جامع البيان»، وليست في النسخ ٢ و ٣ و ٤، ولا بد منه لصحة المعنى.

(٤) كذا في «جامع البيان»، وفي النسخ ٢ و ٣ و ٤: «ليس»، والمعنى ينقلب على هذا.

[الماهيات مجعولة]

(ص)

والماهيات مجعولة، وثالثها: إن كانت مركبة.

(ش):

أخذ المصنف هذا من «**الصحائف**» (١٠٥) فإنه حكى مذاهب، أحدها: أنها مجعولة، وعزاه للمحققين، والثاني: المنع، ونسبه للفلاسفة والمعتزلة، والثالث: التفصيل بين المركبة وغيرها، فالمركبة مجعولة دون البسيطة.

وقد أغمض على كثير من الناس حقيقة هذه المسألة والمراد منها، وقد يسر الله تعالى بحلها، فأقول: معنى هذه المسألة أن المعدومات الممكنة قبل دخولها الوجود هل تأثير الفاعل في جعلها ذوات أو في جعل تلك الذوات موجودة؟.

وأصل هذا الخلاف يرجع لمسألتين:

إحداهما: الخلاف في المعدوم هل هو شيء؟، فإن المعتزلة لما قالوا: إن ماهية المعدوم ثابتة في العدم، ولا تأثير للصانع فيه إذا أوجده إلا في إعطاء صفة الوجود لتلك الماهيات.. قالوا: إن الماهيات غير مجعولة، بل المجعول جعلها موجودة، وقالوا:

لو كانت متجددة لكان تجددها بإحداث محدث، لكن وقوعها بالفاعل محال، وبيانه أن ما يتحقق بسبب غيره يلزم من فرض عدم ذلك الغير عدم ذلك الأثر، فلو كان الجوهر جوهرا والسواد سوادا لأجل سبب منفصل.. لزم عند عدم ذلك السبب المنفصل أن يخرج الجوهر عن كونه جوهرا والسواد عن كونه سوادا، وذلك محال، فامتنع استناد تقرر الماهية إلى جعل جاعل وإيجاد موجد.

ومذهب أصحابنا أن المعدوم ليس بشيء ولا ذات ولا ثابت، فلهذا صاروا إلى أن الماهيات مجعولة بجعل الله، وقالوا: إن القادر كما يجعل الماهية موجودة فهو يجعل الماهية ماهية، والحجة التي استند إليها المعتزلة في امتناع وقوع الماهية بالفاعل هي بعينها تقتضي امتناع وقوع الوجود بالفاعل، فإنه لو وقع الوجود بالفاعل.. لزم عند تقدير عدم [ذلك الفاعل(١)] أن يخرج الوجود عن كونه موجودا، وهو محال.

ولأجل ما بيناه من المأخذ استشكل بعضهم مذهب ابن سينا، فإنه وافق الفلاسفة على أنها غير مجعولة مع تصريحه بأن العدم ليس بشيء، فقال: وهذا مشكل، لأن الماهية إذا لم تكن ثابتة حال العدم استحال أن تكون غير مجعولة؛ لأنها حينئذ إذا صارت ثابتة مع الوجود في الخارج إن لم يفتقر إلى مؤثر.. لزم ترجيح أحد طرفي

---

(١) ما بين المعقوفتين كذا في ٢، وفي ٣ و ٤: «الفاعل ذلك».

الممكن على الآخر بلا مرجح، وإن افتقرت إلى مؤثر.. صارت مجعولة، والفرض خلافه.

ولا مخلص عن هذا إلا بأن يدعى أن المراد من كون الماهية غير مجعولة: أن جاعل الماهية بعينه الجاعل لها موجودة.

ووجه المذهب الثالث المفصل بين البسيط كالجوهر والمركب كالسواد الملتئم من اللونية ومن ما يعينه[1] البصر، فالأول غير مجعول نظرا إلى نفي حقيقته، لأن الجوهر جوهر وجد الغير أم لا، والثاني مجعول، لأنه لا يكون سوادا بالاعتبار الأعم لذاته، بل لمقدماته، فإذا قطع النظر عن مقدماته لا يكون السواد سوادا، ولا شك أن الجزء غير الكل، فالمركبات إذا مجعولة.

الثانية: أن الماهيات هل هي متقررة بذواتها أم لا؟، فالجمهور قالوا: إنها ليست متقررة بذواتها، فيلزم أن يكون تقريرها بغيرها، والمعتزلة قالوا: إنها متقررة بذواتها، فامتنع تأثير الفاعل في ذلك.

فاشدد بهذا يديك فلا تجد أحدا وضحه هكذا.

وظهر به على المصنف مناقضة، فإنه ذكر هذه المسألة فيما يجب اعتقاده، وذكر «**مسألة: المعدوم ليس بشيء**» فيما لا يضر جهله، والصواب الأول، ولهذا أشار الإمام الرازي إلى أن القول بأنها غير

---

(١) كذا في ٣ و ٤، وفي ٢: «يعيه».

مجعولة يلزم منه إنكار الصانع فقال في مسألة إثبات الصانع[١]: «زعم جمهور المعتزلة والفلاسفة أن تأثير المؤثر يكون في وجود الأمر[٢]، لا في ماهيته، وهو باطل، لأن الوجود لا ماهية له، فلو امتنع أن يكون للقادر تأثير في الماهية لامتنع أن يكون له تأثير في الوجود».

(١) وهي المسألة الثالثة من «الأربعين» (١/ ١٠٢).

(٢) كذا في النسخ ٢ و ٣ و ٤ و«الغيث»، ثم حول في ٢ إلى «الأثر»، وهو الموافق لمطبوعة «الأربعين».

[إرسال الرسل]

(ص)

أرسل الرب تعالى رسله بالمعجزات الباهرات.

(ش):

مما يجب اعتقاده بعثة الأنبياء عليهم السلام؛ لما علم بالتواتر من وقوع المعجزات الظاهرة والآيات الباهرة من الأنبياء عليهم السلام، ولو لم يرسل الرسل لم تقم حجته على خلقه، كما قال تعالى: ﴿لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةُۢ بَعۡدَ ٱلرُّسُلِ﴾ [النساء: ١٦٥].

وتحقيق هذا: أن حجة الله تعالى على ضربين، خفية[١] يستقل بعلمها، وظاهرة يشاركه في العلم بها خلقه، فالأولى: قائمة على الخلق بدون الرسل، لأنه سبحانه حكم عدل، والثانية: لا تقوم بدون الرسل، وهي أقوى الحجتين وأظهرهما، لينقطع عذر الكافرين.

ثم يترتب على هذا أن العقل لا حكم له، إذ لو كان له حكم لما توقف قيام حجة الله على البعث.

والمنكرون للنبوة طوائف من الفلاسفة وغيرهم، لإنكارهم جميع ما يتوقف عليه البعثة، ككون الإله مختارا، عالما بالجزئيات،

(١) كذا في ٣ و ٤، وفي ٢ و«الغيث»: «حقيقية».

ونزول المَلَك والوحي، وإنكار ما يقوله الأنبياء من الحشر والجنة والعقاب.

ومنهم البراهمة، محتجين بأن ما جاء به النبي إن كان حسنا فلا حاجة إلى النبي، وإن كان قبيحا فلا نقبله سواء جاء به النبي أم لا.

والجواب أنه قد يوجد في الحوادث ما لا يحكم العقل فيها بشيء، فتحتاج إلى دفع النزاع.

وهذا إنما ذكرناه تنزلا مع عقولهم، وإلا فهم أهون على الله من مكالمتهم.

[خصائص محمد ﷺ في الرسالة]

(ص)

وخص محمدا ﷺ بأنه خاتم النبيين.

(ش):

لقوله تعالى: ﴿وَخَاتَمَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ﴾ [الأحزاب: ٤٠]، وفي الصحيحين قوله ﷺ: «**لا نبي بعدي**»[١]، والإجماع على ذلك، ولم يخالف فيه إلا فرقة من الفلاسفة زعمت أن النبوة مكتسبة، وفي هذا القول من الشناعة والخروج من الملة ما يكفر قائله.

وفي «ذم الكلام» للهروي: «أنكروا على ابن حبان قوله: «النبوة العلم والعمل»، وحكموا عليه بالزندقة، وهجر، وكتب فيه إلى الخليفة، فأخرج إلى سمرقند»[٢].

---

(١) أخرجه البخاري ومسلم من حديث سعد بن أبي وقاص (خ: ٤٤١٦، م: ٢٤٠٤) وأبي هريرة (خ: ٣٤٥٥، م: ١٨٤٢)، رضي الله عنهما.

(٢) لم أجده في مطبوعة «ذم الكلام»، لكن الذهبي أورده في «سير أعلام النبلاء» (١٦/ ٩٥-٩٧) فقال: «قال أبو إسماعيل عبد الله بن محمد الأنصاري مؤلف كتاب «ذم الكلام»: سمعت عبد الصمد بن محمد بن محمد، سمعت أبي يقول: أنكروا على أبي حاتم بن حبان قوله: (النبوة: العلم والعمل)، فحكموا عليه بالزندقة، هجر، وكتب فيه إلى الخليفة، فكتب بقتله».
قال الذهبي: «هذه حكاية غريبة، وابن حبان فمن كبار الأئمة، ولسنا ندعي

وأما ما رواه ابن جرير الطبري في «**تهذيب الآثار**»: «**غير أنه لا نبي بعدي إن شاء الله**».. فهذه الزيادة موضوعة، قال الحاكم في «**الإكليل**»[(١)]: «وضعها محمد بن سعيد المصلوب»، ولو صحت فهي محمولة على عيسى ﷺ، وتأولها ابن عبد البر في «**التمهيد**» (**٥/ ٥٥**) على الرؤيا، لأنه لم يبق بعده من أجزاء النبوة غيرها.

فيه العصمة من الخطأ، لكن هذه الكلمة التي أطلقها، قد يطلقها المسلم، ويطلقها الزنديق الفيلسوف.

فإطلاق المسلم لها لا ينبغي، لكن يعتذر عنه، فنقول: لم يرد حصر المبتدأ في الخبر، ونظير ذلك قوله عليه الصلاة والسلام: «الحج عرفة»، ومعلوم أن الحاج لا يصير بمجرد الوقوف بعرفة حاجا، بل بقي عليه فروض وواجبات، وإنما ذكر مهم الحج، وكذا هذا ذكر مهم النبوة، إذ من أكمل صفات النبي كمال العلم والعمل، فلا يكون أحد نبيا إلا بوجودهما، وليس كل من برز فيهما نبيا، لأن النبوة موهبة من الحق تعالى، لا حيلة للعبد في اكتسابها، بل بها يتولد العلم اللدني والعمل الصالح.

وأما الفيلسوف فيقول: النبوة مكتسبة ينتجها العلم والعمل، فهذا كفر، ولا يريده أبو حاتم أصلا، وحاشاه».

وقال العراقي: «ما أظن ابن حبان يقول: إن من حصل له العلم والعمل صار نبيا، ولكن العلم والعمل آلة للنبوة، ثم قد يؤتي الله العالم العامل النبوة، وقد لا يؤتيه الله إياها، ﴿ٱللَّهُ أَعۡلَمُ حَيۡثُ يَجۡعَلُ رِسَالَتَهُۥ﴾، وكان هذا قبل نبينا عليه الصلاة والسلام، أما الآن فقد علم بالدليل القطعي انتفاء ذلك، والله أعلم».

(١) انظر «المدخل إلى كتاب الإكليل» (١٢٨).

(ص)

المبعوث إلى الخلق أجمعين.

(ش):

لقوله تعالى: ﴿ وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا كَآفَّةً لِّلنَّاسِ ﴾ [سبأ: ٢٨]، وقوله ﷺ: «**بعثت إلى كل أحمر وأسود**»[(١)].

والمكلف من الخلق ثلاثة: الجن، والإنس، والملائكة.

فأما بعثته للجن.. فلأنهم قصدوه، وسمعوا منه القرآن، وأخذوا عنه الشرائع، وقال: «**لكم كل عظم وما لم يذكر اسم الله عليه**»[(٢)]، ونهى عن الاستنجاء بالعظم لذلك، وذكر الإمام فخر الدين في تفسير سورة البقرة الإجماع على شمول رسالته للجن.

وأما دخول الملائكة في دعوته ﷺ.. فذكر البيهقي في الباب الرابع من «**شعب الإيمان**» (١/٣٣٨) أن النبي ﷺ أرسل إلى الجن والإنس دون الملائكة، ونقله عن الحليمي[(٣)] ولم ينكره، وهي مسألة وقع النزاع فيها بين فقهاء مصر مع فاضل درس عندهم وقال لهم: «الملائكة ما دخلت في دعوته، فقاموا عليه، وقد ذكر

(١) الحديث أخرجه مسلم (٥٢١) عن جابر بن عبد الله رضي الله عنهما، قال العراقي: «قيل: المراد العرب والعجم، وقيل: الإنس والجن».

(٢) أخرجه مسلم (٤٥٠) عن ابن مسعود رضي الله عنه.

(٣) انظر «المنهاج في شعب الإيمان» (١/٣١٩).

فخر الدين في تفسير سورة الفرقان الدخول محتجا بقوله تعالى: ﴿لِيَكُونَ لِلْعَٰلَمِينَ نَذِيرًا﴾ [الفرقان: ١]، والملائكة داخلون في هذا العموم»[١].

(ص)

المفضل على جميع العالمين.

(ش):

لقوله ﷺ: «**أنا سيد ولد آدم ولا فخر**»[٢]، ونقل الإمام في تفسيره الإجماع عليه، واستثنوه من الخلاف في التفضيل بين الملك والبشر.

---

(١) ورد بهامش ٢ هنا تعليقًا: «قال الإمام بعد ذلك في تفسيره: لكنا بينا أنه ﷺ لم يكن رسولا إلى الملائكة، فوجب أن يبقى كونه رسولا إلى الجن والإنس جميعًا، وبطل بهذا قول من قال أنه كان رسولا إلى البعض دون البعض»، وانظر «مفاتيح الغيب» المسألة الرابعة من تفسير الآيتين (١-٢) من سورة الفرقان.

(٢) أخرجه الترمذي (٣١٤٨ و ٣٦١٥) وابن ماجه (٤٣٠٨) من حديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه، قال الترمذي: «هذا حديث حسن»، وأخرجه مسلم (٢٢٧٨) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه بلفظ: «**أنا سيد ولد آدم يوم القيامة**».

[المفاضلة بين الأنبياء والملائكة]

(ص)

وبعده الأنبياء.

(ش):

يتضمن أمرين:

أحدهما: أفضلية نبينا ﷺ على سائر الأنبياء.

واحتج بعضهم على أفضليته على الأنبياء بقوله تعالى: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ هَدَى ٱللَّهُۖ فَبِهُدَىٰهُمُ ٱقْتَدِهْ﴾ [الأنعام: ٩٠]، فهو مأمور بالاقتداء بجميعهم، وفعل ما فعلوا، ولا بد[1] أنه امتثل، والواحد إذا فعل مثل ما فعل الجماعة كان أفضل منهم.

قال الطوفي: «ويحكى أن هذه المسألة وقعت في زمن ابن عبد السلام، فقال: إنه عليه السلام كان أفضل من كل واحد منهم، لا أنه أفضل من جميعهم، فتمالئ جماعة من علماء عصره على تكفيره، فعصمه الله منهم».

وأما حديث النهي عن التفضيل بين الأنبياء.. فقال البيهقي في «دلائل النبوة» (٥/ ٤٩١): «إنما هي في مجادلة أهل الكتاب في تفضيل نبينا عليه الصلاة والسلام على أنبيائهم، لأن المفاضلة إذا

(١) كذا في ٣ و ٤، وفي ٢: «شك».

وقعت بين أهل دينين مختلفين لم يؤمن أن يخرج أحدهما إلى الازراء بالآخر، فيكفر بذلك، فأما تطلب ذلك ليعرف الشيء بما هو عليه.. فلا منع منه»، قال: «وهذا قول الحليمي وغيره».

الثاني: أن الأنبياء أفضل البشر بعده ﷺ، وهذا مما لا خلاف فيه، وما يعزى إلى بعض الصوفية من تفضيل الولي فقد تأوله هو وغيره بأن كل نبي ولي قطعا، وهو من حيث إنه ولي أفضل من حيث إنه نبي؛ لأن ولايته وجهته [إلى الحق، ونبوته وجهته[1]] إلى الخلق، وفي هذا من النزاع والشناعة ما لا يخفى.

وقال والد المصنف في بعض تعاليقه: «غلط بعض من يُنسَب إلى الصوفية في هذه الأعصار، فزعم أن الولاية أعلى لأنها نسبة العبد من الله، وهذا جهل من قائله، خفي عليه أن النسبة في النبي أكمل، وفي الرسول أكمل، وإنما يصح ما قال هذا الجاهل لو لم يكن في الرسول والنبي بعد حصة الولاية كمال آخر، وهيهات، قد عمي بصر هذا القائل عن ذلك، فلو نظر إلى خصائص الأنبياء والكمالات الحاصلة لهم فوق الأولياء، وخصائص الرسالة والكمالات الحاصلة لهم فوق الأنبياء.. لأبصر الأولياء في الحضيض الأسفل، وإن كانوا على خير، ولأخذ[2] بحجز الكمال الذي للأنبياء».

---

(١) ما بين المعقوفتين سقط من ٣ و ٤، وألحق مصححا بهامش ٢، ولا بد منه.

(٢) كذا في «الغيث»، وهو في النسخ ٢ و ٣ و ٤: «والأخذ».

(ص)

ثم الملائكة عليهم السلام.

(ش):

أما تفضيل الأنبياء على الملائكة فهو عقيدة الأشعري وجمهور أصحابه، وهو آخر[(١)] أقوال أبي حنيفة فيما ذكره شمس الأئمة[(٢)]، لاجتماع العصمة مع التركيب المعرض للنوائب التي يجب الصبر عليها، والشهوات التي يجب الصبر عنها، ومن أحسن الأدلة: قوله تعالى بعد ذكر جماعة من الأنبياء: ﴿وَكُلًّا فَضَّلْنَا عَلَى الْعَالَمِينَ﴾ [الأنعام: ٨٦]، والملائكة من العالمين، فدل على أنهم أفضل منهم، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أُولَٰئِكَ هُمْ خَيْرُ الْبَرِيَّةِ ﴿٧﴾ جَزَاؤُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ جَنَّاتُ عَدْنٍ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا ۖ رَّضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ ۚ ذَٰلِكَ لِمَنْ خَشِيَ رَبَّهُ ﴿٨﴾﴾ [البينة: ٧-٨]، وأراد بني آدم، لأن الملائكة لا يجازون، بل هم خدم أهل الجنة، وقال الشيخ عز الدين[(٣)]: ««خير البرية» أي: خير الخليقة، والملائكة من جملة الخليقة، لا يقال: الملائكة من الذين آمنوا وعملوا الصالحات؛

---

(١) كذا في ٢، ويؤيده عبارة السرخسي في «المبسوط»، وفي ٣ و ٤: «أحد»، ويؤيده أنه في «الغيث»: «إحدى الروايات».

(٢) انظر «المبسوط» (١/ ٣٠).

(٣) انظر «الفوائد في اختصار المقاصد» (١٥٢)، ونحوه في «منية السول» أيضًا.

لأن هذا اللفظ مخصوص في عرف الشرع بمن آمن من البشر، فلا يندرج فيه الملائكة لعرف[١] الاستعمال». انتهى. وما ذكرنا أحسن، **ولأن** بهم قامت [حجة الله[٢]] على خلقه، بخلاف الملائكة، حتى قال تعالى: {ولو جعلناه ملكا لجعلناه رجلا} [الأنعام: ٩]، **ولأن** آدم أبا البشر سجد له الملائكة، والمسجود له أفضل من الساجد، ثم من الأنبياء من هو أفضل من آدم، **ولأن** الناس في الموقف إنما يستشفعون بالأنبياء لا بالملائكة.

وذهب المعتزلة إلى تفضيل الملائكة، واختاره القاضي أبو بكر، والأستاذ أبو إسحاق، والحافظ أبو عبد الله الحاكم، والحليمي[٣]، والإمام الرازي في «**المعالم**» (١٠٨)، وأبو شامة المقدسي من المتأخرين.

وقال البيهقي في «**شعب الإيمان**» (**١/٣٢٣**) وقد روى أحاديث المفاضلة بين الملك والبشر قال: «ولكل دليل ووجه»، ثم قال: «والأمر فيه سهل، وليس فيه من الفائدة إلا معرفة الشيء على ما هو به»، واستفدنا منه أنه لا يجب ذلك في العقيدة، بخلاف ما يقتضيه صنيع المصنف، وأن في المسألة قولا ثالثا بالوقف، وإليه صار إلكيا في «**تعليقه**».

---

(١) كذا في «الفوائد»، وفي النسخ ٢ و ٣ و ٤: «بعرف».

(٢) ما بين المعقوفتين كذا في ٣ و ٤، وفي ٢: «الحجة» بدله.

(٣) انظر «المنهاج في شعب الإيمان» (١/٣٠٩).

وحكى صاحب «**التعرف**» (٤١) قولا رابعا [عن الصوفية[١]] أن «مذهبهم السكوت عن التفاضل بينهم، وقالوا: الفضل لمن فضله الله، ليس ذلك بالجوهر ولا بالعمل، ولم يروا أحد الأمرين أوجب من الآخر بخبر ولا عقل»، وليست المسألة مما كلفنا الله تعالى بمعرفة الحكم فيها، فليفوض إلى الله تعالى ويعتقد أن الفضل لمن فضله الله.

ونقل بعضهم قولا خامسا: أن خواص البشر أفضل من خواص الملائكة، وعوام الملائكة أفضل من عوام البشر، وعزاه للمحققين، والظاهر أنه تنقيح مناط الخلاف، وإليه يشير كلام المصنف، فإنه جعل المسألة بين الأنبياء والملائكة، لا بين البشر والملائكة.

وقال الإمام أبو المظفر الإسفراييني في كتابه «**التوجيه**»: اتفقوا على أن العصاة من المؤمنين دون الأنبياء والملائكة، فأما المطيعون.. فاختلفوا في المفاضلة بينهم وبين الملائكة على قولين.

وقال ابن يونس في «**مختصر الأصول**» بعد ذكر القولين: وقال الأكثرون منا: المؤمن الطائع أفضل من الملائكة.

وقيد الإمام في «**الأربعين**» (٢/ ١٧٧) الملائكة بالسماوية.

وقال ابن المنير: «مذهب أهل السنة أن الرسول أفضل من الملك باعتبار الرسالة، لا باعتبار عموم الأوصاف البشرية، ولو

(١) ما بين المعقوفتين من هامش ٢ مكتوبًا عليه علامة التصحيح، وليس في ٣ و ٤.

كانت البشرية بمجردها أفضل من الملائكة لكان كل بشر أفضل من الملك، معاذ الله».

وقال الشيخ عز الدين في «**القواعد**» (٢/٣٧٧)[١]: «إن فاضل بينهما مفضل من جهة تفاوت الأجساد التي هي مساكن الأرواح.. فلا شك أن أجساد الملائكة أفضل، فإن أجسادهم من نور، وأجساد البشر من لحم ودم، وإن فاضل بين أرواح البشر وأرواح الملائكة مع قطع النظر عن الأجساد.. فأرواح الأنبياء أفضل».

وقال في موضع آخر[٢]: «وأما أرواحهم.. [فإن[٣]] كانت أعرف بالله وأكمل أحوالا من أحوال البشر.. فهم أفضل من البشر، وإن استوت الأرواح في ذلك.. فقد فضلوا على البشر بالأجساد، وفضل البشر الملائكة من نعيم الجنان والنظر إلى الديان».

قال: «ولا شك أن للبشر طاعات لم تثبت مثلها للملائكة، كالجهاد والغزو، ومخالفة الهوى، والأمر بالمعروف والنهي عن

---

(١) وانظر «الفوائد في اختصار المقاصد» (١٥١)، فالظاهر أن الشارح جمع بين سياق الكتابين.

(٢) «الفوائد في اختصار المقاصد» (١٥١-١٥٢).

(٣) كذا في «الفوائد»، وهو في النسخ ٢ و ٣ و ٤: «وإن».

المنكر، والصبر على البلايا والمحن والرزايا، وقد ثبت أنهم يرون ربهم ويبشرهم بإحلال رضوانه عليهم، ولم يثبت مثل هذا للملائكة».

وقال في موضع آخر(١): «لا يفضل الملائكة إلا هجام بنى التفضيل على [خيالات(٢)] توهمها، ولا شك أن القليل من أعمال الأعرف خير من الكثير من أعمال العارف»، ثم قال: «وليس لأحد أن يفضل أحدا على أحد ولا أن يسوي أحدا بأحد حتى يقف على أوصاف التفضيل والتساوي».

وذكر الإمام فخر الدين أن الخلاف في التفضيل بمعنى أنهما أكثر ثوابا على الطاعات، ورد بذلك احتجاج الفلاسفة على أفضلية الملائكة بأنها نورانية علوية، [والبشر(٣)] ظلمانية سفلية، وقال: «هذا لم يلاق محل النزاع»(٤).

وبهذا يزول الإشكال في المسألة.

(١) «قواعد الأحكام» (٢/ ٣٧٩).

(٢) كذا في «قواعد الأحكام»، وفي النسخ ٢ و ٣ و ٤: «حالات».

(٣) كذا في «الغيث»، وفي النسخ ٢ و ٣ و ٤: «والجسمانية».

(٤) «الأربعين» (٢/ ١٩٤-١٩٨).

[المعجزة]

(ص):

والمعجزة: أمر خارق للعادة، مقرون بالتحدي مع عدم المعارضة، والتحدي هو[1]: الدعوى.

(ش):

لما قدم الإرسال بالمعجزات احتاج إلى تعريفها، ولأن ظهورها طريق إلى معرفة صدق النبي.

وسميت بذلك لما فيها من تعجيز الذين معهم التحدي عن المقابلة بمثلها.

قال الإمام في «**الرسالة النظامية**»[2]: «تسميتها بذلك تجوز، فإن المعجز في الحقيقة خالق العجز، ولكن سميت بذلك؛ لأنه تبين بها أن من ليس نبيا يعجز عن الإتيان بما يظهره الله تعالى على النبي».

فقوله: «**أمر**» جنس يشمل الخارق وغيره، وإنما عبر به لشموله القول والفعل، ولأن المعجز قد يكون إيجادا وإعداما، كما لو تحدى

(١) كلمة «هو» من ٣ و ٤، وليست في ٢.

(٢) «العقيدة النظامية» (٦٣).

بأن يعدم جبلا فينعدم، وكمنع إحراق النار، ولهذا قال بعضهم[١]: «فعل أو ما يقوم مقامه»، لأن العدم ليس بفعل.

وقوله: «**خارق للعادة**» فصل، لأنه نزل من الله منزلة التصديق بالقول، وما لا يكون خارقا للعادة كطلوع الشمس كل يوم فلا يكون دالا على الصدق، وإلا لادعى كل كاذب أنه نبي، والتبس علينا النبي والمتنبي، وعلم من إطلاقه أنه لا يشترط في الخارق أن يكون معينا، ونقل الآمدي فيه الاتفاق[٢].

وقوله: «**مقرون بالتحدي**» أي: دعوى النبوة، أي: يشترط أن لا تتقدم المعجزة على دعواه ولا تتأخر، فخرج الكرامات؛ لأنها لا تكون مع التحدي، ويخرج الإرهاص، وهو العلامة الدالة على بعثة النبي قبل بعثه، كالنور الذي ظهر من جبين عبد الله أبي النبي ﷺ.

وقوله: «**مع عدم المعارض**» [أي: يشترط العجز عن الإتيان بمثلها من الخلق[٣]]، فخرج السحر والشعبذة، [وليس المراد عدم مطلق المعارضة، فإنه قد يدعي المعارضة بما لا تصح المعارضة به، بل المراد اشتراط نفي ما يصلح أن يكون معارضا[٤]].

---

(١) قاله الآمدي في «أبكار الأفكار» (٤/١٨).

(٢) انظر «أبكار الأفكار» (٤/١٩).

(٣) ما بين المعقوفتين من ٢، وليس في ٤، وهو في ٣ معلم بـ«من، إلى».

(٤) ما بين المعقوفتين ساقط من ٢ و ٤، وهو في ٣.

قال الآمدي[١]: «ووجه اشتراط كون المبعوث إليه يتعذر عليه المعارضة أنه لو لم يكن كذلك لكان مساويا لمن ليس بنبي في ذلك، ويخرج المعجز عن كونه نازلا من الله منزلة[٢] التصديق».

قال: «وهل يشترط أن يكون المعارض مماثلا لما أتى به الرسول؟، ينظر: فإن كان تحديه بخارق معين وأن أحدا لا يقدر على الإتيان [بمثله.. فلا بد من المماثلة، وإن لم يكن ما تحدى به معينا، بل قال: إنني آت بخارق للعادة، ولا يقدر أحد على الإتيان[٣]] بالخارق.. فأكثر أصحابنا اشترطوا المماثلة، والذي اختاره القاضي أنها غير مشترطة[٤]»، قال الآمدي: «وهو الحق؛ لتبيين المخالفة فيما ادعاه».

وهذا القيد وارد على تعريف المصنف، ويرد عيه أيضا الخارق المكذب، كما لو أنطق جمادا[٥] أو أحيا ميتا فأخبر أنه كاذب فاجتنبوه، [فلو قال: «تصديقًا للمتحدي» لخرج هذا[٦]]، فإنه لا

(١) «أبكار الأفكار» (٤/ ٢٠).

(٢) كذا في ٣ والأصل المنقول منه، وفي ٢ و ٤: «بمنزلة».

(٣) ما بين المعقوفتين زيادة من «الأبكار» لا بد منه، وليست في النسخ ٢ و ٣ و ٤.

(٤) كذا في القسم الرديء من ٤ والأصل المنقول منه، وفي ٢ و ٣: «مشروطة».

(٥) كذا في ٢، وفي ٣ و ٤: «حمارا».

(٦) ما بين المعقوفتين من ٢ و ٣، وهو في ٣ بعد قوله: «الرسالة النظامية»، ثم إنه فيه محرف، ونصه: «فلو كان تصديقا للهزل لخرج هذا».

يدل على صدقه على الصحيح، كما قاله أبو إسحاق الشيرازي، وجزم به إمام الحرمين في «**الرسالة النظامية**»[١].

ولعله إنما لم يذكره لأنه يختار قول من قال أن ذلك لا يقدح لأنه خارق ظهر على وفق دعواه، وكذلك التكذيب من الأمور المعتادة، والحق كما قاله صاحب «**الصحائف**» (٤١٨): إنه قادح؛ لأن خلق المعجز لتصديق النبي، وهذا ينافيه.

وجعل الأبياري في «**شرح البرهان**» (١/ ٤٦٩-٤٧١) «للخارق المكذب صورتين، **إحداهما**: أن يدعي أن آيته أن تنطق [يده[٢]] فتنطق بكذبه، **والثانية**: أن يتحدى بإحياء ميت فيحيى ويكذبه، فأما الأولى.. فمتفق على أنها لا تكون معجزة؛ لأنه بمثابة ما لو قال [المدعي[٣]] أنه رسول [الملِك[٤]]: آية صدقه أن يكلم الملِك رعيته على خلاف عادته، ثم يستدعي ذلك من الملِك فيقول: هو كاذب فيما قال، فلا يشك الحاضرون في كونه لم يصدقه بنطقه، وإن كان خارقا لعادته، وأما الثانية.. ففيها نظر، إذ يمكن أن يحتج المدعي بأن الخارق قد وجد، ولما حيي هذا صار من جملة المعاندين، والمختار أنه لا يكون مصدقا في ذلك». انتهى.

---

(١) «العقيدة النظامية» (٦٥-٦٦).

(٢) كلمة «يده» من الأصل المنقول منه، وليست في النسخ ٢ و ٣ و ٤.

(٣) في النسخ ٢ و ٣ و ٤: «الذي»، والمثبت من الأصل المنقول منه.

(٤) كلمة «الملك» من الأصل المنقول منه، وليست في النسخ ٢ و ٣ و ٤.

وزاد بعضهم قيدا آخر وهو: «زمن التكليف»؛ لأن ما يقع في القيامة من الخوارق ليس بمعجز، لأن الآخرة ليست دار تكليف، قاله الأستاذ أبو إسحاق[١].

وقال الأستاذ في كتاب «**الحدود**»: والمعجز: كل أمر دل على صدق مدعي النبوة، وقيل: كل أمر خارق للعادة، يظهر على وفق مدعي النبوة، زمان التكليف، مقترنا بالتحدي في دعوى النبوة، على جهة الابتداء، متضمنا لتصديقه، ولهذا قلنا: إن المعجز لا يظهر ظهوره على أيدي الكذابين، لأن المعجز ما دل على الصدق، فيستحيل وجوده على يد الكذاب.

فيخرج بقولنا: «يظهر على مدعي النبوة» ما يظهر من جنس المعجزات لا على يد مدعي النبوة، فليس بمعجزة، كالكرامات.

وخرج بـ«زمن التكليف» خرق العادة في القيامة.

قال: ومعنى أن يتحدى بها أن يقول: لا يقدر على ذلك أحد، وإن كان في قدرة أحد ما يظهر على يدي فهاتوا، ألا ترى إلى قوله تعالى: ﴿قُلْ فَأْتُوا۟ بِسُورَةٍ مِّثْلِهِۦ﴾ [يونس: ٣٨]، ﴿قُلْ فَأْتُوا۟ بِعَشْرِ سُوَرٍ مِّثْلِهِۦ مُفْتَرَيَٰتٍ﴾ [هود: ١٣]، ﴿قُل لَّئِنِ ٱجْتَمَعَتِ ٱلْإِنسُ وَٱلْجِنُّ عَلَىٰٓ أَن يَأْتُوا۟ بِمِثْلِ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِۦ﴾ [الإسراء: ٨٨].

---

(١) قال العراقي: «ولا يحتاج إلى هذا؛ لخروجه بقوله: «**مقرون بالتحدي**»، فإن القيامة ليست محل دعوى رسالة ولا تحد».

وقوله: «على جهة الابتداء» يخرج من مضى في وقتنا هذا إلى بلد بعيد عن الإسلام وقرأ عليهم القرآن، وتحداهم به، وادعى النبوة، فلا يدل على صدقه مع وجود الشرائط كلها، لأنه ما أتى به على وجه الابتداء[1].

وقوله: «متضمنا لصدقه» يخرج ما لو قال: آية صدقي أن هذه الأسطوانة تكلم، فتكلمت غير أنها قالت: إنه كاذب، فلا يدل على صدقه على الصحيح.

وقول المصنف: «**والتحدي الدعوى**» أي: دعوى النبوة.. مخالف ما سبق عن الشيخ أبي إسحاق في تفسير التحدي، وقيل: «التحدي» لغة المماراة والمنازعة.

وحصل[2] من كلامه أن شروط المعجزة أربعة: كونها خارقة للعادة، والعجز عن الإتيان بمثلها من الخلق، واقترانها بدعوى الرسول، وأن لا تتقدم على دعواه ولا تتأخر.

ويعلم مما سبق ما يزيد على ذلك، وزاد بعضهم: كونها مطابقة لدعواه، وأن يحد لها وقتا قريبا فتقع كما قال في الوقت الذي حد.

---

(١) قال العراقي: «ولا يحتاج لذلك؛ لأن المراد دعوى النبوة في زمن إمكانها، وهي الآن مستحيلة».

(٢) كذا في ٢، وفي ٣: «فحصل»، وسقطت الفقرة مع التي تليها من ٤.

[الإيمان والإسلام والإحسان]

(ص):

والإيمان: تصديق القلب، ولا يعتبر إلا مع التلفظ بالشهادتين من القادر، وهل التلفظ شرط أو شطر؟، فيه تردد.

(ش):

الإيمان في اللغة: التصديق، وفي الشرع قال الأشعري: التصديق بكل ما علم بالضرورة مجيء الرسول به، لأن منكر الاجتهاديات لا يكفر إجماعا، وتابعه أكثر المتكلمين كالقاضي أبي بكر والأستاذ أبي إسحاق.

وعلم من هذا أن الإيمان الشرعي من قبيل العلوم، والمخالف فيه المعتزلة فإنهم جعلوه من قبيل الأعمال، حيث فسروه بالعبادات.

قال الأشاعرة: ولا يكفي مجرد التصديق بالقلب مع القدرة على الإقرار باللسان، ولا ينتفي الكفر إلا بهما، لأن القول مأمور به كالعقد، قال تعالى: ﴿قُولُوٓاْ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ﴾ الآية [البقرة: ١٣٦]، وقال عليه الصلاة والسلام: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله»(١)، فلا بد من العقد والقول جميعا.

---

(١) أخرجه البخاري (٢٥) ومسلم (٢٢) من حديث ابن عمر رضي الله عنهما.

وعلى هذا فالتلفظ شرط لا ركن، فمن صدق بقلبه، ولم يتلفظ بالشهادتين، إن عجز عن التلفظ لخرس أو اخترام منية قبل التمكن منه.. فهو من الناجين، وإن قدر عليه بأن عرض عليه التلفظ وأبى.. لم ينفعه التصديق القلبي بالاتفاق كأبي طالب، وإن لم يعرض عليه، ولم[1] يتفق له التلفظ، ومات مصدقا بقلبه.. فالجمهور على أن مجرد التصديق لا ينجيه والحالة هذه، ومال الغزالي إلى أنه ينجيه، وقال: كيف يعذب من قلبه مملوء بالإيمان؟، وهو المقصود الأصلي، غير أنه لخفائه نيط الحكم بالإقرار الظاهر، وعلى هذا فهو مؤمن عند الله غير مؤمن في أحكام الدنيا، وهذا كما في المنافق لما وجد منه الإقرار باللسان[2] دون التصديق كان مؤمنا في أحكام الدنيا كافرا عند الله، وهو ظاهر كلام شيخه في «الإرشاد» (**٣٩٧**) أيضا، ومن حجته أن حقيقة الإيمان التصديق، وأنه عمل القلب.

[ومنهم من فصل فقال: من صدق بقلبه، ثم اخترم قبل اتساع وقته للتلفظ بالشهادتين.. فهو محكوم بإيمانه، وأما من صدق بقلبه، وطالت مهلته، ولم يتلفظ.. فلا؛ لتفريطه.

وينبغي تنزيل كلام الإمام والغزالي على هذا، ويشهد له عبارته

---

(١) كذا في ٢ و٤، وفي ٣: «أو لم».

(٢) كلمة «باللسان» من ٣، وليست في ٢ و ٤.

في «**الاقتصاد**» (٣٨١) حيث قال: من عرف الله بالدليل، ومات عقب معرفته.. حكم له بالإيمان. انتهى[١]].

وذهب أكثر[٢] السلف إلى أن الإيمان عبارة عن التصديق بالقلب، والإقرار باللسان، والعمل بالأركان، ونقل عن الشافعي وأبي حنيفة.

وعلى هذا فالتلفظ ركن له، وماهية الإيمان مركبة من الثلاثة، وإلى هذا أشار المصنف بقوله: «**شرط أو شطر**»، فعلى قول المتكلمين شرط، وعلى قول السلف شطر.

ويدل على أن الإقرار جزء الإيمان ظواهر النصوص الدالة على كون كلمة الشهادة من الإيمان، وبأن النبي ﷺ لم[٣] يعتبره إلا بها.

ويجيء من كلام الغزالي السابق مذهب ثالث، وهو أن اللفظ واجب من الواجبات الإيمانية لا جزء له ولا شرط، وحديث جبريل يدل له[٤]، حيث جعل الإسلام شهادة

---

(١) ما بين المعقوفتين سقط من القسم الرديء من ٤، وهو ثابت في النسختين ٢ و ٣، ثم إنه ألحق بهامش ٣ نص في سبعة أسطر وعليها علامة التصحيح، ولم أورده هنا لتعذر قراءة الكثير منه، وانظره في الورقة (٢٠٨).

(٢) كلمة «أكثر» من ٢ و ٣، وليست في ٤، في القسم الرديء منه.

(٣) كذا في ٣ و ٤، وفي ٢: «لا».

(٤) حديث جبريل أخرجه البخاري (٥٠، ٤٧٧٧) ومسلم (٩، ١٠) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه، وأخلجه مسلم (٨) من حديث ابن عمر رضي الله عنهما.

وأعمالا والإيمان تصديقا واعتقادا، ولم يذكر اللفظ إلا في الشرائع الإسلامية.

واحتج الأولون على أن الأعمال ليست جزءا من حقيقة الإيمان، وإلا لكان تقييد الإيمان بالطاعة متكررا، وهو باطل؛ لقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ﴾ [البقرة: ٢٧٧]، وقوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَلَمۡ يَلۡبِسُوٓاْ إِيمَٰنَهُم بِظُلۡمٍ﴾ [الأنعام: ٨٢]، ولَمَا صح جعل القلب محلا للإيمان، إذ الطاعات ليست جميعها من أفعال القلوب، لكنه باطل بقوله تعالى: ﴿كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ ٱلۡإِيمَٰنَ﴾ [المجادلة: ٢٢]، ولأن من صدق ومات قبل أن يشتغل بطاعة مؤمن بالإجماع، ولأن جبريل سأل النبي ﷺ عن الإيمان فأجابه بالتصديق المجرد، وهو قوله: «**أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله**»، أي: أن تصدق بذلك، والمذكور في جواب «ما هو» يكون كمال الحقيقة المسؤول عنها.

وصارت المعتزلة إلى أن الإيمان هو الطاعات، أعني: امتثال الواجبات واجتناب المنهيات، واحتجوا بنحو ما سبق من إطلاق الإيمان على الأعمال، ونحن لا ننكر ذلك، إنما النزاع في أنه لا يطلق الإيمان إلا ويراد به الأعمال، ولا دليل عليه.

وقال الآمدي[1]: «الحق في هذه المسألة غير خارج عن مذهب الشيخ، وهو أن الإيمان التصديق، وأن التصديق من أقوال النفس، ومن ضرورته المعرفة».

---

(١) «أبكار الأفكار» (٥/ ٩).

وكأنه يشير إلى أن الخلاف لفظي، وفيه نظر، وفروع هذا الأصل كثيرة.

منها: أن الإيمان هل يقبل الزيادة والنقص أم لا؟، فإن قلنا: حقيقته التصديق المجرد لم يقبلهما، وإن قلنا: التصديق مع العمل قولا وفعلا قبلهما، لأن القول والفعل جزءا الإيمان، وهما يقبلان الزيادة والنقص، وقد يقال على الأول: الإيمان هو التصديق الاعتقادي لا العلمي[1]، والاعتقادي يقبل التفاوت قوة وضعفا، أو بحسب[2] قبوله للتشكيك وعدمه.

ومنها: تكفير تارك الصلاة والزكاة والحج ونحوها من العبادات مع الاعتراف بوجوبها، إن قلنا: إن هذه الأعمال ركن من الإيمان انتفى بتركها؛ لأن الجملة تنتفي بانتفاء جزئها، وإن قلنا: ليست ركنا فيه.. فهو باق بعدها كما كان قبلها في حقيقته، وإن فات بتركها كماله الوصفي.

تنبيه: وقع بين جمع من المتأخرين نزاع في تفسير التصديق المعتبر في الإيمان، هل هو التصديق الذي قسم العلم إليه وإلى التصور في علم المنطق أو غيره؟، والظاهر أنه هو، وحاصله إذعان وقبول لوقوع النسبة أو لا وقوعها، ولهذا يسميه ابن سينا تسليما،

(١) كذا في ٣ و ٤، وفي ٢: «العملي».

(٢) كذا في ٣، وفي ٢ و ٤: «يجب».

وهذا يوضح المقصود، وأن من جعله مغايرًا للتصديق المنطقي فقد وهم، وحصوله[1] للكفار ممنوع.

فإن قيل: فعلى هذا يكون من الكيفيات دون الأفعال الاختيارية، فكيف يصح الأمر بالإيمان؟.. قلنا: باعتبار اشتماله على الإقرار، وعلى صرف القوة وترتيب المقدمات، ورفع الموانع، واستعمال الفكر في تحصيل تلك الكيفية، ونحوه من الأفعال الاختيارية، كما يصح الأمر بالعلم والتيقن ونحوه.

وذكر بعضهم أن التصديق أمر اختياري، وهو نسبة الصدق إلى المخبر اختيارا، حتى لو وقع في القلب صدق المخبر ضرورة من غير أن ينسبه إليه اختيارا لم يكن تصديقا.

ونحن إذا قطعنا النظر عن فعل اللسان لا يفهم من نسبة الصدق إلى المتكلم إلا قبول حكمه والإذعان له.

(ص):

والإسلام: أعمال الجوارح، ولا يعتبر إلا مع الإيمان.

(ش):

الإسلام لغة بمعنى الاستسلام، وشرعا أعمال الجوارح كما فسره النبي ﷺ في حديث جبريل، وهو أدل دليل على التغاير بينهما، ولا يعتبر إلا مع الإيمان، أي: بأن يوجد معه تصديق بالقلب.

(١) كذا في ٢، وفي ٣ «حصوله» بدون واو، وفي القسم الرديء من ٤: «من وقوعه».

[وهذا كقوله فيما سبق: والإيمان(١) لا يعتبر إلا مع النطق بالشهادتين، والحاصل أن وجود كل منهما شرط في صحة الاعتداد بالآخر، فمن تحقق منه الإيمان القلبي ولم ينطق بالشهادتين لم يعتد بإيمانه إلا على ما سبق عن الإمام والغزالي، وكذلك من تحقق إسلامه ولم يتصف بالتصديق المعتبر فلا اعتداد بإسلامه بالإجماع، لكنه يجرى عليه حكم الإسلام عند فرض خفاء العلم بعدم إيمانه، بخلاف الأول.

ومن هنا نشأ الخلاف في أن لفظ الإيمان هل يطلق على الإسلام بالوضع الشرعي وبالعكس حتى يكون اللفظان حقيقة في كل واحد منهما بالاشتراك أو لا؟، والصحيح التغاير، فالإيمان: التصديق، وهو عمل القلب، وأعمال الجوارح شرط فيه، والإسلام: التزام العمل بالأركان الخمسة، وذلك عمل بالجوارح، ويشهد لذلك حديث جبريل، فإنه لما سأل عن الإيمان وعن الإسلام أجابه عليه الصلاة والسلام عن كل واحد منهما بحقيقته، وكذلك حديث سعد وقوله: يا رسول الله ما لك لم تعط فلانا؟، فوالله إني لأراه مؤمنا، فقال ﷺ: «**أو مسلمًا**»، وأجابوا عن حديث وفد عبد القيس(٢)، حيث فسر فيه الإيمان بما فسر به الإسلام في حديث جبريل غير الحج، وزاد: إعطاء الخمس.. بأنه إطلاق مجازي لارتباط أحدهما

---

(١) ما بين المعقوفتين كذا في ٢، وفي ٣: «في الإيمان».

(٢) حديث وفد عبد القيس أخرجه البخاري (٤٣٦٨) ومسلم (١٧) من حديث ابن عباس رضي الله عنهما، وأخرجه مسلم (١٨) من حديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه.

بالآخر، وفي ذلك جمع بين الأحاديث[1]]، ولهذا قال تعالى: ﴿قَالَتِ ٱلۡأَعۡرَابُ ءَامَنَّاۖ قُل لَّمۡ تُؤۡمِنُواْ وَلَٰكِن قُولُوٓاْ أَسۡلَمۡنَا وَلَمَّا يَدۡخُلِ ٱلۡإِيمَٰنُ فِي قُلُوبِكُمۡۖ﴾ [الحجرات: ١٤]، فتبين أنه ليس في قلوبهم تصديق الرسول، ولكنهم أظهروا القبول مخافة.

ولم يحكوا [خلافا في أن الإيمان شرط[2]] في الإسلام أو شطر.

(ص):

والإحسان: أن تعبد الله كأنك تراه، فإن لم تكن تراه فإنه يراك.

(ش):

كذا قاله النبي ﷺ في حديث جبريل.

وقصد المصنف الجمع بين الحقائق الثلاثة المذكورة فيه لقوله في آخره: «**هذا جبريل جاءكم يعلمكم دينكم**»، فالإيمان مبدأ، والإسلام وسط، والإحسان كمال، والدين الخالص شامل للثلاثة، ومن تحقق بمقام الإحسان لم يقع منه عصيان ولا خلل في الطاعة، فإنه إذا هم بمعصية وعلم أن الله يراه كف ورجع لحصول البرهان الأجلى عنده، وإنما العبد يذهل عن نظر الله أو يكون

---

(١) ما بين المعقوفتين من ٢ و ٣، واختصر في القسم الرديء من ٤ بقوله: «وعلى هذا فالإيمان أخص من الإسلام».

(٢) ما بين المعقوفتين من ٢ و ٣، وفي القسم الرديء من ٤: «الخلاف السابق في أن التصديق شرط».

جاهلا، فيظن أن الله تعالى بعيد منه، فيقع في المعصية، وإذا علم أن سره موضع نظر الله منه وجب عليه تصفية سره لمولاه ونفسه مما يكره الله أن يراه، حتى يكون كالمرآة المجلوة لتجلي النظر من الله فيه، وهناك يشرف على مقام القرب، فيصير سمْعَه وبصَره، وجاءته السعادة من كل جانب.

واعلم أن بعضهم فسر الإحسان بالإخلاص، قال: وهو شرط في صحة الإيمان والإسلام، وفيما قاله نظر، فإن الحديث تضمن تفسير الإحسان بما هو فوق الإخلاص، وهو بمشاهدة المعبود حال التعبد، وذلك يوجب تحسين العبادة بالإخلاص وغيره[١].

(١) الفقرة من ٢ و ٣، وليست في القسم الرديء من ٤.

[الفسق]

(ص):

والفسق لا يزيل الإيمان.

(ش):

[اتفق أهل السنة على أن المؤمن لا يخرج من الإيمان بارتكاب شيء من الكبائر إذا لم يعتقد إباحتها، وخالف في ذلك طائفتان، الخوارج.. فقالوا: يكفر بذلك، والمعتزلة.. فقالوا: لا يوصف بأنه مؤمن ولا كافر، والصحيح أنه مؤمن[(١)]] مطيع بإيمانه عاص بفسقه، وليس بين الإيمان والكفر واسطة، لأنا فسرنا الإيمان بالتصديق، [وإنما قالت المعتزلة[(٢)]] ليس بمؤمن ولا كافر بناء على تفسيرهم له بالطاعات، فتتحقق الواسطة، لأن من صدق الرسول وترك شيئا من العبادات لا يكون مؤمنا، ولهذا سموه «منزلة بين المنزلتين».

قال الراغب في «**الذريعة**» (١٦٠): «وردت الشريعة بإطلاق اسم الإيمان على من أظهره من غير فحص عن قائله، بخلاف ما ادعاه المعتزلة فإنه لا يصح إطلاق اسم المؤمن عليه ما لم يختبر في الأصول الخمسة». انتهى.

---

(١) ما بين المعقوفتين من ٢، وذكر في المطبوع أنه كذلك في نسخة ز، واختصر في ٣ و ٤ بقوله: «أي: فصاحب الكبيرة مؤمن».

(٢) ما بين المعقوفتين من ٢، وفي ٣ و ٤: «وعند المعتزلة».

وفي هذا فائدة، وهو أن الرجل ليس بمعتزلي العقيدة خلافا لما يتوهمه كثير من الناس.

ولنا: قوله تعالى: ﴿وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ ٱقۡتَتَلُواْ فَأَصۡلِحُواْ بَيۡنَهُمَاۖ فَإِنۢ بَغَتۡ إِحۡدَىٰهُمَا عَلَى ٱلۡأُخۡرَىٰ﴾ الآية [الحجرات: ٩]، فسماهم مؤمنين مع إثبات البغي من إحداهما.

وحكى ابن عقيل عن أحمد رواية أنه يخرج بالفسق من الإيمان إلى الإسلام، وروي عن ابن عباس؛ لقوله ﷺ: «**لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن**»(١).

واستُشكل مذهب السلف، فإنهم جعلوا الإيمان عبارة عن الثلاثة السابقة، ثم إذا فات العمل مع بقاء التصديق لا يسمونه كافرا، بل هو مؤمن، والحقيقة تنتفي بانتفاء جزئها، كذا قاله الإمام في «المعالم» (١٣٩-١٤٠) ولم يجب عنه، وقال: «إن المعتزلة طردوا أصلهم».

ويمكن أن يجاب بحمل كلامهم على أن الإيمان الكامل(٢) عبارة عن المجموع المذكور، فإن لفظ «الإيمان» يطلق على أصله الذي هو التصديق مع الإقرار، وعلى المجموع المركب من أصله وفرعه، كما

---

(١) الحديث أخرجه البخاري (٦٧٨٢) عن ابن عباس رضي الله عنهما، وأخرجه البخاري (٥٥٧٨، ٦٧٧٢، ٦٨١٠) ومسلم (٥٧) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(٢) كلمة «الكامل» ليست في ٢، وهو من ٣ و ٤.

تسمى الشجرة المتناولة لأصلها وحده وله مع أغصانها، وقد يتوسع فيطلق لفظ الإيمان على بعض الفروع، كما في قوله: ﴿وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَـٰنَكُمْ﴾ [البقرة: ١٤٣] أي: صلاتكم إلى بيت المقدس.

(ص):

والميت مؤمنا فاسقا تحت المشيئة، إما أن يعاقب ثم يدخل الجنة، وإما أن يسامح بمجرد فضل الله، أو مع الشفاعة.

(ش):

المعتزلة كما جعلوا[1] منزلة بين منزلتين قالوا: إذا مات على فسقه فهو مخلد في النار، وقال أهل السنة: إنه تحت المشيئة؛ لقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ﴾ [النساء: ٤٨ و ١١٦]، ولا يجوز أن يفرض في خبر الله خلف، وفي الصحيحين: «**من أصاب شيئا من ذلك فعوقب به في الدنيا فهو كفارة له، وإن ستره الله عليه فهو إلى الله، إن شاء غفر له، وإن شاء عذبه**»[2]، ثم التعذيب لا يكون مؤبدا بدليل أخبار الشفاعة.

---

(١) كذا في ٢، وفي ٣ و ٤: «جعلوه».

(٢) أخرجه البخاري (١٨، ٦٨٠١، ٧٤٦٨) ومسلم (١٧٠٩) من حديث عبادة بن الصامت رضي الله عنه.

قال البيهقي[١]: «والأحاديث تواترت في أن المؤمن لا يخلد في النار بذنوبه، غير أن القدر الذي يبقى فيها غير معلوم، والذي تلحقه الشفاعة ابتداء حتى لا يعذب أصلا غير معلوم، فالذنب خطره عظيم، وشأنه جسيم، وربنا غفور رحيم، وعقابه شديد أليم».

وأنكرت المعتزلة الشفاعة بناء على أصلهم الفاسد أن العبد يستوجب العقوبة بالمعصية، وأنه لا يجوز العفو عنه، وقد روى الدارقطني مرفوعا وموقوفا على أنس: «**من كذب بالشفاعة لم يكن له فيها نصيب**»[٢].

وهذه الشفاعة بعد قطع الصراط، وهي في إجازة الصراط، ويلزم منها النجاة من النار، وكلام القاضي عياض مصرح بأن هذه الشفاعة لا تختص بنبينا ﷺ، وجوز النووي اختصاصها به، ولم يرد تصريح بالاختصاص[٣].

وعليك أن تتأمل هذه المسألة مع قول المصنف فيما سبق: «**إلا أن يعفو**».

---

(١) «الجامع لشعب الإيمان» (١/٥٠٦).

(٢) انظر «العلل» (س: ٢٤٧٩)، قال الدارقطني: «والصحيح الموقوف».

(٣) انظر «المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج» (٣/٣٥-٣٦) و«روضة الطالبين» (٧/١٣).

[الشفاعة]

(ص):

وأول شافع وأولاه حبيب الله محمد ﷺ.

(ش):

لما في [الصحيح[1]]: «**أنا أول شافع وأول مشفع**»، وهذه الشفاعة لأهل الجمع في تعجيل الحساب، والإراحة من طول الوقوف والغم، وهي الشفاعة العظمى، وهي المراد بالمقام المحمود.

قال البيهقي[2]: «ثبت ذلك عن رسول الله ﷺ، وهي مختصة بنبينا محمد ﷺ، ولم ينكرها أحد، وفي «**صحيح مسلم**» (٨٢٠): «**اللَّهُمَّ اغفر لأمتي، اللَّهُمَّ اغفر لأمتي**»، وتأخير الدعوة الثالثة إلى يوم يرغب إلي فيه الخلق حتى إبراهيم عليه السلام».

وله ﷺ بعد ذلك شفاعات:

---

(١) في ٢: «الصحيحين من طرق»، وفي ٣: «الصحيح من طرق»، وفي القسم الرديء من ٤: «الصحيحين» دون جملة «من طرق»، والحديث في «صحيح مسلم» (٢٢٧٨).

(٢) «الجامع لشعب الإيمان» (١/ ٤٨٣).

أحدها: في قوم يدخلون الجنة بغير حساب - جعلني الله منهم بجاهه ﷺ -، قال النووي[(١)]: «وهي مختصة به»، وقال ابن دقيق العيد: «لا أعلم الاختصاص فيها أو عدمه».

ثانيها: في أقوام استوجبوا النار كما سبق، وفي «**صحيح مسلم**»: «**وإني اختبأت دعوتي شفاعة لأمتي، فهي نائلة إن شاء الله من مات من أمتي لا يشرك بالله شيئا**»[(٢)].

ثالثها: فيمن يدخل النار من الموحدين، وفي الصحيحين[(٣)]: «**إن الله يخرج قوما من النار بالشفاعة**»، وصحح الحاكم حديث: «**شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي**»، وقال: «هذه شفاعة فيها قمع للمبتدعة المفرقة بين الشفاعة لأهل الصغائر والكبائر»[(٤)]، قال البيهقي[(٥)]: «وهذه يشاركه فيها غيره من الأنبياء والملائكة

(١) «روضة الطالبين» (٧/ ١٣).

(٢) اللفظ في «صحيح مسلم» (١٩٩) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه، وقد أخرجه البخاري ومسلم من حديث أبي هريرة (خ: ٦٣٠٤، ٧٤٧٤، م: ١٩٨، ١٩٩)، وأنس بن مالك (خ: ٦٣٠٥، م: ٢٠٠)، وأخرجه مسلم (٢٠١) من حديث جابر، رضي الله عنهم.

(٣) أخرجه البخاري (٦٥٥٨) ومسلم - واللفظ له - (١٩١) من حديث جابر بن عبد الله رضي الله عنهما.

(٤) انظر «المستدرك» (١/ ٦٩) من حديث أنس بن مالك رضي الله عنه، وقال الحاكم: «هذا حديث صحيح على شرط الشيخين، ولم يخرجاه».

(٥) «الجامع لشعب الإيمان» (١/ ٤٨٤-٤٨٥).

والصديقين، وقد قيل: [إنه مخصوص أيضًا من بينهم بالشفاعة لأهل الكبائر من أهل التوحيد[1]]».

رابعها: في زيادة الدرجات في أهل الجنة.

خامسها: التخفيف عن بعض الكفار، وهي من خصائصه، كما في أبي طالب وأبي لهب.

سادسها: التخفيف من عذاب القبر، [ففي رواية أنه ﷺ مر بقبرين فقال: «**إنهما ليعذبان[2]]، فأحببت بشفاعتي أن يُرَفَّه عنهما ما دام هذان الغصنان رطبين**».

---

(١) ما بين المعقوفتين كذا في «شعب الإيمان» للبيهقي، وفي أصل ٢: «إنه يكون مخصوصًا بها»، ثم ضرب على قوله: «بها»، وألحق به في الهامش قوله: «أيضًا من بينهم بالشفاعة لأهل الكبائر من أهل الأرض»، وعليها علامة التصحيح، وفي ٣: «إنه مخصوص بها من بينهم»، وفي ٤: «إنه يكون مخصوصا بها من بينهم».

(٢) ما بين المعقوفتين من ٤، وهو في ٣: «ففي رواية أنه ﷺ مررت بقبرين يعذبان»، وفي ٢: «ففي رواية أني مررت بقبرين يعذبان»، ثم شطب على قوله: «ففي رواية»، وألحق بهامشه مصححا: «كما في حديث القبرين، رواه مسلم»، ولا يخفى ما في هذه السياقات من اضطراب، والحديث جزء من حديث جابر الطويل، وهو عند مسلم بالأرقام: (٣٠٠٦-٣٠١٢).

[الأجل]

(ص):

ولا يموت أحد إلا بأجله.

(ش):

أما غير المقتول.. فبالإجماع، وأما المقتول.. فكذلك عند أهل الحق، وصادف قتله الأجل المضروب له، ولم يتضمن القتل قطع أجله، فلو قدر عدم قتله لمات، ولا فرق بين قتله وموته حتف أنفه، إلا أن السبب في القتل اختياري، وفي الموت اضطراري، ووافقنا من المعتزلة الجبائي وابنه، وذهب الباقون من المعتزلة إلى أن القاتل قطع أجله المضروب له، وأنه مات بغير أجله، ثم اختلفوا في أنه لولا القتل لكان يعيش أو يموت بفعل الله؟ على قولين.

ولنا: قوله تعالى: ﴿فَإِذَا جَآءَ أَجَلُهُمْ لَا يَسْتَـْٔخِرُونَ سَاعَةً ۖ وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ﴾ [الأعراف: ٣٤]، وقد نهى الله المؤمنين عن مثل قول المعتزلة ونسبه إلى الكفار بقوله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَكُونُوا۟ كَٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ وَقَالُوا۟ لِإِخْوَٰنِهِمْ إِذَا ضَرَبُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ أَوْ كَانُوا۟ غُزًّى لَّوْ كَانُوا۟ عِندَنَا مَا مَاتُوا۟ وَمَا قُتِلُوا۟﴾ [آل عمران: ١٥٦].

وأما قوله ﷺ: «**من سره أن يبسط له في رزقه وينسأ له في أثره فليصل رحمه**»(١)، و«ينسأ» أي: يؤخر، و«الأثر» الأجل لأنه تابع الحياة.. فقال النووي(٢): «فيه أجوبة، أصحها: أن هذه الزيادة بالبركة في عمره، والتوفيق للطاعات، وصيانة أوقاته عن الضياع، وقيل: بالنسبة لما يظهر للملائكة في اللوح المحفوظ، فيظهر لهم أن عمره ستون إلا أن يصل رحمه فيزداد أربعين(٣)، وأما بالنسبة إلى علم الله وما علم أنه سيقع.. فالزيادة مستحيلة، وقيل: المراد بقاء ذكره الجميل بعده، فكأنه لم يمت».

وأما حديث: «**إن المقتول يتعلق بقاتله يوم القيامة ويقول: رب! ظلمني وقتلني وقطع أجلي**».. فرواه الطبراني، وقد تكلم في سنده، ولو صح حمل على مقتول سبق في علم الله أنه لو لم يقتل لكان يقسم له أجلا زائدا.

تنبيه: قيل: الخلاف في هذه المسألة لفظي؛ لأنه لا خلاف بيننا وبينهم أنه لا يجوز وجود شيء بخلاف ما قد علمه الله تعالى، ولا خلاف أيضا أن كل وقت يموت المكلف فيه فإن الله تعالى قادر على أن يبقيه ولا يميته، ذكره القاضي أبو يعلى في «**المعتمد**».

---

(١) أخرجه البخاري (٢٠٦٧، ٥٩٨٥، ٥٩٨٦) ومسلم (٢٥٥٧) من حديث أنس بن مالك رضي الله عنه.

(٢) «المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج» (١٦/ ١١٤).

(٣) كذا في ٣ و«الغيث»، وفي ٢: «أربعون».

[النفس وعَجْب الذنب]

(ص):

والنفس باقية بعد موت البدن.

(ش):

هذا مبني على أن النفس غير البدن، وهو المعروف، وأشار الإمام في «المطالب» (٧/ ١٢٩) إلى شذوذ فيه لا اعتداد به، وقال: «إن الكتاب والسنة مملو بالتغاير».

إذا علمت هذا فبقاء النفس بعد فناء الأبدان، إما في السعادة أو الشقاوة.. هو قول أهل الحق؛ لقوله تعالى: ﴿يَا أَيَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ (٢٧) ارْجِعِي إِلَى رَبِّكِ رَاضِيَةً مَرْضِيَّةً (٢٨)﴾ الآية [الفجر: ٢٧-٢٨]، وقوله تعالى: ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ﴾ [آل عمران: ١٨٥ والأنبياء: ٣٥ والعنكبوت: ٥٧]، والذائق لا بد أن يبقى بعد المذوق، وقوله تعالى: ﴿كَلَّا إِذَا بَلَغَتِ التَّرَاقِيَ (٢٦) وَقِيلَ مَنْ رَاقٍ (٢٧)﴾ الآية [القيامة: ٢٦-٢٧]، وهو نص في بقاء الأرواح وسوقها إلى الله يومئذ، وقوله: ﴿فَلَوْلَا إِذَا بَلَغَتِ الْحُلْقُومَ﴾ الآية [الواقعة: ٨٢]، فإنه لا يقال: «ترجعونها[(١)]» إلا لما هو موجود، وظاهر الآية أن

---

(١) في النسخ ٢ و ٣ و ٤: «برجوعها»، ثم أصلح في ٢ إلى المثبت فوق.

هذه أحوالهم بعد الموت على الاتصال، وقوله تعالى: ﴿أَخْرِجُوٓا۟ أَنفُسَكُمُ ۖ ٱلْيَوْمَ تُجْزَوْنَ عَذَابَ ٱلْهُونِ﴾ [الأنعام: ٩٣]، وقوله: ﴿قَالَ يَٰلَيْتَ قَوْمِى يَعْلَمُونَ ﴿٢٦﴾ بِمَا غَفَرَ لِى رَبِّى﴾ [يس: ٢٦-٢٧]، والقول لا يصح إلا من حي، وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ ٱلَّذِينَ قُتِلُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ أَمْوَٰتًۢا ۚ بَلْ أَحْيَآءٌ﴾ [آل عمران: ١٦٩].

وفي الصحيحين: كان النبي ﷺ يزور القبور[١] ويسلم عليهم[٢]، والأحاديث فيه كثيرة، فوجب القول به.

ومن جهة العقل: إن النفس بمثابة الساكن في دار، وإذا خربت الدار لم يلزم موت الساكن فيها، وبطلانه في هذا معلوم بالضرورة، وإنما جاءت الشبهة من اعتقاد أنها سارية في البدن، فسبق حينئذ الوهم إلى موته بموت البدن، ونحن نقول: إنما هي جوهر مجرد، ليس بينه وبين البدن مناسبة إلا من جهة الحيز، وذلك لا يقتضي عدم الجوهر ولا تغير حاله، ولأنها لو ماتت بموت البدن لضعفت بضعفه واختلت باختلاله، واللازم منتف، فالملزوم مثله.

ولم يخالف فيه إلا الفلاسفة بناء على إنكارهم المعاد الجسماني، ومن اعترف بالمعاد لزمه القول ببقاء النفس، قال الإمام في «المعالم»

---

(١) كذا في ٢، وفي ٣ و ٤: «المقابر».

(٢) من الأحاديث الدالة على هذا المعنى حديث مسلم (٩٧٤) عن عائشة ﵂ أنها قالت: «كان رسول الله ﷺ كلما كان ليلتها من رسول الله ﷺ يخرج من آخر الليل إلى البقيع».

(١٢٢): «وطريقنا فيه إطباق الأنبياء عليه، ونجري معهم بالإقناعات العقلية، فإن عندهم الرياضة الشديدة تلوح للنفس الأنوار ويكشف لها العيان، مع أنه يضعف البدن جدا، وكل ما كان ضعف البدن آكد كانت قوة النفس أكمل، فوجب عقلا بقاؤها بعد فناء البدن».

وقال بعض المحققين: اتفق العقلاء كلهم على إثبات حياة بعد الموت، وأما كون الإنسان مطلقا بعد الموت له وجود وبقاء وإدراك وشعور وعلوم لذات هي جوهر روحاني.. فالمتشرعون على إثباته، وأن نوع الإنسان بذاته الحقيقية ثابت باق بعد اضمحلال جسده، وأما مخالفة الفلاسفة.. فالظاهر أنهم إنما تكلموا فيما هو موضوع علمهم، وهو ذات الإنسان الظاهرة، وقالبه الطيني المركب من العناصر الأربعة، وتكوّن الروح الحيواني الحامل للغذاء الكائن لتنمية الأعضاء، ومبدأ علمهم فيما دون فلك القمر من الفيض الناري، وغايته[1] النظر في الروح الحيواني، وذلك كله من عوالم الأجساد الكثيفة، فليس لهم علم فيما وراء ذلك لا نفيا ولا إثباتا، إلا أن يجهل جاهل منهم فينفي ما بعد ذلك، وليس هو من دأبه، إنما حكمه أن ينفي العلم بما وراء ذلك، لا أن يعلم النفي به، وبينهما فرق، إذ الأولى سالبة، والثانية معدولة، ويجهل من ينقل عنهم إذا لم يثبتوا شيئا وراء ذلك أنهم يقولون بنفيه، وذلك غفلة من ناقله، وعلى

(١) كذا في ٤، وظاهر ما في النسختين ٢ و ٣: «غاية».

مثل هذه الجهالة ينقلون عنهم عدم الحشر الجسماني، وحقيقة مذهبهم ما قلناه أنهم لا يتعرضون لشيء من ذلك لا نفيا ولا إثباتا، ومن اطلع على حقيقة علمهم علم ذلك علما ظاهرا، ولهذا كان المنقول عن رئيسهم جالينوس أنه من الواقفين في المعاد الجسماني، وهذا من وفائه بقانون علمه وتبحره فيه، قال: وهذه نكتة ينبغي أن يتنبه لها.

والقصد الإعلام بقيام الإجماع من سائر الملل على إثبات ذلك شرعا، ولم يتكلم فيه الفلاسفة.

(ص):

وفي فنائها عند القيامة تردد، قال الشيخ الإمام: والأظهر لا تفنى أبدا.

(ش):

هذا التردد لوالد المصنف، ذكره في تفسيره فقال: إذا قلنا أن الأرواح تبقى وهو الحق.. فهل يحصل لها عند القيامة فناء ثم تعاد فتوفى بظاهر قوله تعالى: ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ﴾ [الرحمن: ٢٦]، أو لا، بل يكون من المستثنين في قوله تعالى: ﴿إِلَّا مَن شَآءَ ٱللَّهُ﴾ [النمل: ٨٧ والزمر: ٦٨]؟، والأقرب أنها لا تفنى، وأنها من المستثني كما قيل في الحور العين.

واعلم أن الحليمي[(١)] وغيره نصروا القول بأن الاستثناء للشهداء؛ لحديث رواه زيد بن أسلم عن أبيه عن أبي هريرة عن النبي ﷺ أنه سأل جبريل عليه السلام فقال: «**من الذين لم يشأ الله أن يصعقوا؟، قال: هم شهداء الله**»[(٢)]، وقال ابن العربي: إنه صحيح[(٣)]، وقال القرطبي[(٤)]: إنه أولى ما في المسألة لأنه نص، وضعف الحليمي قول من زعم أن الاستثناء لأجل بعض الملائكة، لأنهم ليسوا من سكان السماوات والأرض، لأن العرش فوق السماوات، فلم يدخلوا في الآية، وهذا لا يدخل فيه الولدان والحور في الجنة، لأن الجنة فوق السماوات، والآية في سكان السماوات، وقال غيره[(٥)]: «الصحيح أنه لم يرد في تعيينهم خبر صحيح، والكل محتمل».

---

(١) في «المنهاج في شعب الإيمان» (١/ ٤٣١).

(٢) الحديث أخرجه الحاكم في «المستدرك» (٢/ ٢٥٣) وقال: «هذا حديث صحيح الإسناد، ولم يخرجاه»، وقال الذهبي: «صحيح».

(٣) هذا نزول بنقل التصحيح وقد صححه الحاكم، ولعله أراد تأييده لما عرف من تساهله، وقد أورد القرطبي في «التذكرة بأحوال الموتى والآخرة» (٢/ ٥٠٧-٥٠٩) حديثًا طويلاً أخرجه الطبري والثعالبي في تفسيريهما للآية (٨٧) من سورة النمل، عن محمد بن كعب القرظي، عن رجل من الأنصار، عن أبي هريرة، أنه قال لرسول الله ﷺ: «يا رسول الله!...»، فسأله مسائل منها قوله: «يا رسول الله!، فمن استثنى الله حين يقول: ﴿فَفَزِعَ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَن فِي ٱلْأَرْضِ إِلَّا مَن شَآءَ ٱللَّهُ﴾ [النمل: ٨٧]؟، قال ﷺ: **أولئك الشهداء**»، ثم أورد القرطبي تصحيح ابن العربي له في كتاب «سراج المريدين» له، وتعقبه للانقطاع في إسناده.

(٤) كذا في ٣، وفي ٢: «الدارقطني»، ثم أشار في الهامش إلى أنه في بعض النسخ «القرطبي»، وهو في «التذكرة» (١/ ٤٥٤).

(٥) نقله القرطبي في «التذكرة» (١/ ٤٥٥) عن شيخه أبي العباس القرطبي، وهو في كتابه «المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم» (٦/ ٢٣١).

(ص):

وفي عجب الذنب قولان، وقال المزني: الصحيح يبلى، وتأول الحديث.

(ش):

حجة من قال لا يبلى، بل يبقى إلى يوم يبعث فيركب منه، وهو المشهور: ما رواه مسلم في صحيحه (٢٩٥٥) عن أبي هريرة عن النبي ﷺ: «**كل ابن آدم يأكله التراب إلا عَجْب الذنب، منه خلق، ومنه يركب**»(١).

وهو بفتح العين، وإسكان الجيم، وآخره باء، وقد تبدل الباء ميما، وحكى اللحياني تثليث العين فيهما، حكى ذلك أبو الطيب اللغوي عنه، فحصل ست لغات، وفسروه بأنه عظم كالخردلة في أصل الصلب عند العجز، وهو رأس العصعص، وفي «**صحيح ابن حبان**»: قيل: وما هو يا رسول الله؟، قال: «**مثل حبة خردل، منه ينشأ**»(٢).

وحجة من قال يبلى: ظاهر قوله تعالى: ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ﴾ [الرحمن: ٢٦]، وهو قول المزني، وتأول الحديث فقال: خلق الله

(١) وأخرجه البخاري (٤٩٣٥) أيضًا بمعناه.

(٢) انظر «صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان» (٧/٤٠٩، ر: ٣١٤٠)، وفي سنده دراج عن ابن الهيثم، وفيه لين، والحديث أخرجه بنحوه الحاكم في «المستدرك» (٤/٣٣٢) وقال: «هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه»، وقال الذهبي: «صحيح».

الخلائق لا غيره، فمنه ما خلق بعضه ببعض، ومنه ما أفنى بعضه ببعض، ومنه ما أنشأه لا ببعض وأفناه لا ببعض، وقد حكم الله تعالى بالموت على جميع خلقه فقال: ﴿يَتَوَفَّىٰكُم مَّلَكُ ٱلْمَوْتِ﴾ [السجدة: ١١]، فإذا لم يبق إلا ملك الموت توفاه الله بلا ملك موت، فغير مستنكر أن يكون كذلك يفني الله الإنسان بالتراب، فإذا لم يبقى إلا عجب الذنب أفناه الله بلا تراب، كما أمات ملك الموت بلا ملك الموت. انتهى.

ولا يشكل عليه رواية مسلم الأخرى (٢٩٥٥): «**إن في الإنسان عظما لا تأكله الأرض أبدا، منه يركب يوم القيامة**»، قالوا: أي عظم يا رسول الله؟، قال: «**عجب الذنب**»؛ لأنه ليس في الحديث تعرض إلا لعدم فنائه بالأرض، والمزني يقول به، وليس فيه تعرض لفنائه بغير الأرض، والكلام فيه.

وقد وافقه ابن قتيبة وقال: «إنه آخر ما يبلى من الميت»(١).

ولم يتعرضوا لوقت فناء العجب، هل هو عند فناء العالم أو قبل ذلك؟، وكلاهما محتمل.

والأقوى في النظر أنه لا يبلى عملا بظاهر الحديث، ويشهد له ما صح في الحديث: «**إنه ينزل من السماء ماء فتنبتون منه كما**

---

(١) وعبارته في «غريب الحديث» (٢/ ٦٠٤): «وعجب الذَّنب هو العصعص، وهو أول ما يُخلق وآخر ما يبْلى فيما يُقَال».

ينبت البقل»[١]، وقال تعالى: ﴿وَنَزَّلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً مُّبَارَكًا فَأَنبَتْنَا بِهِ جَنَّاتٍ وَحَبَّ الْحَصِيدِ ﴿٩﴾ وَالنَّخْلَ بَاسِقَاتٍ لَّهَا طَلْعٌ نَّضِيدٌ ﴿١٠﴾ رِّزْقًا لِّلْعِبَادِ وَأَحْيَيْنَا بِهِ بَلْدَةً مَّيْتًا كَذَلِكَ الْخُرُوجُ ﴿١١﴾﴾ [ق: ٩-١١]، وقد قال بعض العلماء: إن عجب الذنب بالنسبة إلى الإنسان كالبذر بالنسبة إلى جسم النبات، ولهذا قال تعالى: {كذلك الخروج}.

فإن قيل: فما فائدة إبقاء هذا العظم دون سائر الجسد؟، أجاب ابن عقيل فقال: «لله سبحانه في هذا سر لا نعلمه، لأن من ينحت الوجود من العدم لا يحتاج إلى أن يكون لفعله شيء يبنى عليه ولا خميرة، فإن عُلِّل هذا.. فيجوز أن يكون الباري سبحانه جعل ذلك للملائكة علامة على أنه يحيي كل إنسان بجواهره بأعيانها، ولا يجعل[٢] العلم للملائكة بذلك إلا بإبقاء عظم من كل شيء، ليعلم أنه إنما أراد بذلك إعادة الأرواح إلى تلك الأعيان التي هذا جزء منها، كما أنه لما أمات عزيرا وحماره أبقى عظام الحمر وكساها ليعلم أن هذا المنشأ ذلك الحمار لا غير، ولولا إبقاء شيء لجوزت الملائكة أن تكون الإعادة للأرواح إلى أمثال الأجساد لا إلى أعيانها».

---

(١) أخرجه البخاري (٤٩٣٥) ومسلم (٢٩٥٥) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(٢) كذا في النسخ ٢ و ٣ و ٤، ولعله: «يحصل».

[الروح]

(ص):

وحقيقة الروح لم يتكلم عليها محمد ﷺ، فنمسك عنها.

(ش):

هذه طريقة المحتاطين كالجنيد رضي الله عنه فإنه قال: الروح شيء استأثر الله بعلمه، ولم يطلع عليه أحدا من خلقه، فلا تجوز العبارة عنه بأكثر من [أنه[1]] موجود؛ لقوله تعالى: ﴿قُلِ ٱلرُّوحُ مِنۡ أَمۡرِ رَبِّي﴾ [الإسراء: ٨٥]، وعلى ذلك جرى خلق من أئمة التفسير كالثعالبي وابن عطية.

قال الشيخ شهاب الدين السهروردي بعد ذكره كلام الناس في الروح: «وكان الأولى الإمساك عن ذلك، والتأدب بأدب النبي ﷺ»، وذكر ما قاله الجنيد.

قلت: وعليه حملوا قوله تعالى: ﴿قُلِ ٱلرُّوحُ مِنۡ أَمۡرِ رَبِّي﴾، ولم يأمره أن يبينه لهم، وأما المتكلمون على الروح.. فأجابوا عن هذه الشبهة بوجوه:

أحدها: أن اليهود كانوا قد قالوا: إن أجاب عنها فليس بنبي، وإن لم يجب فهو صادق، فلم يجب لأن الله لم يأذن فيه [ولا أنزل

---

(١) ما بين المعقوفتين من «الغيث»، وليس في النسخ ٢ و ٣ و ٤.

عليه بيانه في وقته، تأكيدا لمعجزته، وتصديقا لما تقدم من وصفه في كتبهم، لا لأنه لا يمكن الكلام فيه[1]].

وثانيها: أنهم سألوا النبي ﷺ سؤال تعجيز وتغليظ، إذ كان الروح يقال بالاشتراك على روح الإنسان، وجبريل، وملك آخر يقال له الروح، وصنف من الملائكة، والقرآن، وعيسى بن مريم، فقصد اليهود أن يسألوه، فبأي شيء أجابهم قالوا: ليس هذا، فجاء الجواب مجملا كما سألوه مجملا، فإن «أمر ربي» يصدق على كل واحد من مسميات الروح.

وقال عبد الجليل القصري في «**شعب الإيمان**» - وكان من ذوي المعارف والأحوال -: اختلف الناس في معرفة الروح، فقيل: لا تعلم أصلا لقوله تعالى: ﴿مِنْ أَمْرِ رَبِّي﴾، قال: وقائل هذا أراد أنه لا يعرف ولا يحاط بمقداره، وأما إنكار معرفته أصلا من جميع الوجوه فذلك جهل عظيم ممن قاله، فإنه معروف بالوجود بالضرورة، قال: والآية التي احتج بها حجة عليه، فإن الجواب بقوله: ﴿مِنْ أَمْرِ رَبِّي﴾ على حسب السؤال عن الروح بقول اليهود: يا أبا القاسم! ما الروح؟، فأجابهم بـ«من»، ولم يسألوه عن وجوده فيقول: «نعم» أو «لا»، ولا «كيف هو كالأجسام أم على صفة كذا؟»، ولو كان لأجابهم بصفته، كما أجاب ربه حين

---

(١) ما بين المعقوفتين من ٢، وليس في ٣ و ٤.

سألوه[١] عنه فنزلت: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ﴾، قال: والروح أمر من أمر الله، والأمر هو الصادر عن الإرادة، فالروح إرادة منه أن يكون على هذه الصورة، فهو كلمة الله.

وذكر الشيخ شهاب الدين السهروردي إمساك الصوفية وخوض غيرهم في الروح ثم قال: ويجوز أن يكون كلامهم في ذلك بمثابة التأويل لكلام الله، حيث حرم تفسيره وجوز تأويله، إذ لا يسوغ القول في التفسير إلا نقلا، وأما التأويل.. فتمتد العقول إليه بالباع الطويل، وهو ذكر ما تحتمله الآية من غير القطع بذلك، قال: وإذا كان كذلك فللقول فيه وجه وعمل.

ونوزع في ذلك بأن هذا ظاهر إذا لم يكن في الآية ما يمنع القول فيها، لكن ظاهرها المنع من السؤال عن الروح والخوض في طلب العلم بها، بدليل قوله: ﴿وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾ [الإسراء: ٨٥]، أي: فاجعلوا حكم الروح من الكثير الذي لم تؤتوه، ولا تسألوا عنه، فإنه سر من أسراري.

ومنهم من حمل قوله تعالى: ﴿مِنْ أَمْرِ رَبِّى﴾ على أن المراد به كون الروح من عالم الأمر، وهو عالم الغيب وعالم الملكوت، ومقابله عالم الخلق الذي هو عالم الشهادة وعالم الملك، وحمل قوله تعالى: ﴿أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ﴾ [الأعراف: ٥٤] على العالمين

(١) كذا في ٣ و ٤، وفي ٢: «سأل»، ولعل المراد «سئل».

المذكورين، وأراد بعالم الأمر عالم المجردات، لأنها وجدت بمجرد الأمر الذي هو قول «كن»، وبمقابله الجسمانيات.

وإذا كان الروح من باب الأمر فقد انفتح باب الكلام فيها، فذهب كثير من الصوفية إلى أنها ليست بجسم ولا عرض، بل جوهر مجرد قائم بنفسه غير متحيز، وله تعلق خاص بالبدن للتدبير والتحريك، غير داخل في البدن ولا خارج عنه، وهذا هو رأي الفلاسفة.

وذهب جمهور المتكلمين إلى أنه جسم لطيف، قال إمام الحرمين(١): «مشتبك بالأجسام الكثيفة اشتباك الماء بالعود الأخضر».

وقال النووي في «شرح مسلم» (١٣/ ٣٣): «إنه الأصح عند أصحابنا، وذهب كثير منهم إلى أنه عرض، وأنه هو الحياة التي صار البدن بوجودها حيا».

قال السهروردي: ويرد على هذا الأخبار الدالة على أنه جسم، لما ورد فيه من الهبوط والعروج والتردد في البرزخ، والعرض لا يوصف بهذه الأوصاف.

ونقلهم عن الصوفية الإمساك مرادهم الأقدمون، وإلا فقد تكلم عليها المتأخرون، فقال الشيخ العارف أبو الحسن الشاذلي رضي الله عنه:

---

(١) «الإرشاد» (٣٧٧).

من ظن أن علم الروح وغيره مما ذكر ومما لم يذكر لم تحط به الخاصة العلماء أهل النداء الأعلى.. فقد وقع في عظيمتين: تجهيل أولياء الله، إذ وصفهم بالقصور عن ذلك، وظن بربه أنه منعهم، وكيف يجوز أن يضن على مخصوص؟!، ويسري به التكذيب إلى القدرة والشرع بقوله عن اليهود أو عن العرب كما تضمن الخلاف ﴿ وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلرُّوحِۖ قُلِ ٱلرُّوحُ مِنۡ أَمۡرِ رَبِّي ﴾، فما الدليل لك منها على جهل الصديقين وأهل خاصة الله العليا؟، والكشف عن هذا أن السؤال يقع بأربعة أحرف: بـ«هل»، و«كيف»، و«لم »، و«من»، فـ«هل» يقع السؤال به عن الشيء أموجود هو أو معدوم؟، و«كيف» يقع السؤال بها عن حال الشيء، و«لم» عن علته، وليس في الآية شيء من ذلك، فإنك إن قلت: فيها معنى «هل».. فـ«هل» يقتضي هل الروح موجود أو معدوم؟، وقد عرفنا وجوده من قبل، ولولا ذلك لما قال: ﴿ وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلرُّوحِ ﴾، فثبت أنهم عرفوا وجوده، فبطل هذا، وليس فيها سؤال عن الحال كيف هو؟، ولا سؤال عن العلة لم كذا وكذا؟، ولو كان سؤالهم عن هذين لما قنعوا بقوله: ﴿قُلِ ٱلرُّوحُ مِنۡ أَمۡرِ رَبِّي ﴾، فثبت أن السؤال إنما هو عن الشيء من أين هو؟، بدليل الجواب والبيان الظاهر الشافي بقوله تعالى: ﴿قُلِ ٱلرُّوحُ مِنۡ أَمۡرِ رَبِّي ﴾، إذ الرسول عليه الصلاة والسلام عالم بما سألوا عنه، فأجاب عن الله سبحانه بذلك، كما تقول: آدم نسألك عنه، وفهم المسؤول السؤال فقال: آدم من تراب، فإذا رضي الجواب قنع،

وليس يرجع العذر إلا بفهم عظيم من الحق العظيم الذي لا مرد له، فكيف يزعم الزاعم أنه لا يعرف ولا يجوز أن يعرف؟!، فقد أوجب الله سبحانه وتعالى علينا معرفته ولا مثل له، ولو ضيعناها كنا كفارا أو عصاة، فكيف بموجود مخلوق أمثاله كثيرة؟، هذا عين الجهل، أن يقال: لا يجوز أن يعرف من له المثل والنظير، وهو روح، ونوجب معرفة من لا شبيه له ولا نظير، والذي نقول به: إن لله تعالى أسرارا لا يسع فيها الوهم، ولا يليق بها الكتم، لوضوحها وشدة ظهورها. انتهى.

وحاصله أن المقدار الذي ينبغي أن يطلب من تعرف الروح إنما هو عالمه ومن أين هو، فأوجب الشيخ معرفة مثل هذا من الروح، وهو كون الحياة والحركة والعقل مثلا تابعا لها، لا معرفة حقيقتها، وإنما عرف الآية فيها عالمها فقط، أعني: من أين هي؟، ولم يقع الجواب بتعريف الحقيقة.

وفرق الغزالي بين عالم الخلق وعالم الأمر، فإن ما يقع عليه مساحة وتقدير وهي الأجسام وعوارضها من عالم الأمر[1]، والخلق هنا بمعنى التقدير، لا بمعنى الإيجاد، وما لا كيفية له ولا تقدير يقال له: أمر رباني، وأرواح البشر والملائكة من عالم الأمر، فعالم الأمر عبارة عن الموجودات الخارجة عن الحس والخيال والجهات والمكان والتحيز، قال: ولا يتوهم من هذا أن الروح قديم، بل هو مخلوق، بمعنى أنه محدث.

---

(١) كذا في النسخ ٢ و ٣ و ٤، وعلق عليه بهامش ٢: «لعله: الخلق».

وقد نسب القاضي ابن العربي[١] هذا إلى الصوفية، واستنكر قولهم العالم عالمان: عالم الخلق وعالم الأمر، وأن الروح من عالم الأمر، وقال: إنهم تلقفوه من الفلاسفة، ومقصود الفلاسفة منه: أن الخلق ما كان كمِّيًّا مقدرا، والأمر ما لم يكن مقدرا، والروح عندهم لا يكون محدثا، قال: وقد أوضحنا أن العالم وكل ما سوى الله مخلوق داخل في الكمية.

قال: «ويكاد هذا القول تحليقا على مذهب الحلولية، واعتصاما بمذهب النصارى في عيسى»، وعجِبَ من حكاية الغزالي له.

قال: «وتسور القاضي عليها وأبان أنها مخلوقة بالدليل، وأشار إلى أنها عرض، ومال الجويني إلى أنها جسم تعويلا على ظواهر الشرع فيما أضاف إليها من الأفعال والانتقال والأكل من الجنان، ومال جماعة إلى أنها تفارق البدن، وهي عرض متقوم بجزء من الجسم تضاف إليه هذه الأوصاف كلها التي تستحيل على الأعراض، ولعل النبي ﷺ إنما أشار إلى هذا بقوله في الصحيح: «**كل ابن آدم يبلى إلا عجب الذنب، منه خلق، ومنه يركب**»».

قال: «ولما تعارضت هذه الأعراض المشار إليها توقف قوم عنها، والمتحصل من ذلك كله أمران، أحدهما: أنها بالدليل القاطع العقلي مخلوق، ويكفر جاحد ذلك، والثاني: أنها بالدليل القاطع

---

(١) انظر «قانون التأويل» له (١٧٢-١٧٥).

السمعي باقية لا فناء لها، ثم النظر بعد في أنها جوهر أو عرض محل اجتهاد، والأقوى أنها عرض، فإن التحامل على الألفاظ وتأويلها وصرفها إلى المجاز أقرب في النظر من الاضطراب في الأدلة العقلية التي توجب أنها لا تقوم بنفسها».

قلت: وصنف الحافظ أبو عبد الله محمد بن إسحاق ابن منده كتابا في الروح والنفس، وذكر فيه عن الإمام محمد بن نصر المروزي إجماع المسلمين على أن الروح التي في ابن آدم مخلوقة، وإنما يذكر القول بقدمها عن بعض غلاة الرافضة والمتصوفة، وقال إمام الحرمين في «**الرسالة النظامية**» أنه جمع فيه كتابا سماه «**كتاب النفس**»، وأنه يشتمل على قريب من ألف ورقة[1].

(١) انظر «العقيدة النظامية» (٧٨).

[الكرامات]

(ص)

وكرامات الأولياء حق، قال القشيري: ولا ينتهون إلى نحو ولد دون والد.

(ش):

كون الكرامات حقا هو قول أهل الحق، قال أبو تراب النخشبي: «من لا يؤمن بها فقد كفر»، ولعله يرى تكفير المبتدعة[1].

والدليل على الجواز: أنه لا يلزم من فرضه محال.

والدليل على الوقوع: قصة أصحاب الكهف، ولم يكونوا أنبياء بالإجماع، وكذلك كرامات مريم عليها السلام متواترة، ولم تكن نبية عند الجمهور لقوله تعالى: ﴿وَأُمُّهُۥ صِدِّيقَةٌ﴾ [المائدة: ٧٥]، ولو كانت نبية لما عدل عن ذكرها بالوصف الأعلى إلى ما لم يبلغ ذلك، لأن درجة النبوة أعلى من درجة الصديقية إجماعا، وادعى النووي الإجماع على عدم ثبوتها[2]، وليس كما قال، فقد نقل القرطبي في تفسيره كونها

(١) قال العراقي: «أو أراد كفر النعمة».

(٢) «المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج» (١٥/ ١٩٩).

نبية عن الجمهور[1]، ويشهد له أن الملائكة خاطبتها بالوحي، قال تعالى: ﴿ وَإِذْ قَالَتِ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ يَٰمَرْيَمُ إِنَّ ٱللَّهَ ٱصْطَفَىٰكِ ﴾ [آل عمران: ٤٢]، ولأن الله تعالى ذكرها مع الأنبياء في سورة الأنبياء، والذي أوقع النووي في ذلك عبارة إمام الحرمين في «**الإرشاد**» (٣٢٠)، فإنه ادعى الإجماع على عدم نبوة أهل الكهف، ثم قال: «وكذلك مريم»، فظن الشيخ الإجماع فيها أيضا، وليس كذلك، وينبغي أن يكون مراده أنها ليست بنبية، لا دعوى الإجماع.

ونقل ابن حزم عن ابن فورك عن الأشعري أنه كان يقول في النساء أربع نبيات[2]، وتوقف بعض المحققين في صحة هذا النقل عنه، قال: فإن صح فلعله سمع حديث: «**ولم يكمل من النساء إلا أربع**»[3]، ولم يسمع تفصيل الحديث، فإنه ذكر فيهن خديجة وفاطمة، ولا يمكن القول بأنهن نبيات.

---

(١) انظر تفسير الآية (٤٢) من سورة آل عمران والآية (١٦) من سورة مريم.

(٢) انظر كلامه حول نبوة النساء في «الفصل» (٥/ ١١٩-١٢١)، ولم أجد فيه نقله عن ابن فورك.

(٣) وأخرجه البخاري (٣٤١١) ومسلم (٢٤٣١) من حديث أبي موسى الأشعري رضي الله عنه، بلفظ: «كمل من الرجال كثير، ولم يكمل من النساء إلا آسية امرأة فرعون، ومريم بنت عمران، وإن فضل عائشة على النساء كفضل الثريد على سائر الطعام»، وأما اللفظ الذي أشار إليه الشارح فقال الحافظ في «تخريج أحاديث الكشاف» (٤/ ٢٧) أن أبا نعيم أخرجه في «الحلية»، ولم أطلع عليه فيها.

والقول بنبوة مريم إنما يقوى إذا فسرنا النبي بمن يوحى إليه وأطلقنا، فأما إذا قيدناه بأمر خاص، وهو الوحي بالشريعة كما فسره الحليمي(١).. فلا.

وإنما أطلت في هذا الموضع لأني رأيت من ينسب إلى الأشعرية القول بنبوتها من غير تحقيق.

إذا علمت هذا فقد استفاض في العالم وقوع الخوارق من الصحابة والتابعين فمن بعدهم، ولم يزل شأن الأنبياء والصديقين التصديق بها.

وفي الصحيحين أن النبي ﷺ قال: «**بينما رجل يسوق بقرة قد حمل عليها إذ التفتت فقالت: إني لم أخلق لهذا، إنما خلقت للحرث**»، فقال الناس: سبحان الله بقرة تتكلم، فقال النبي ﷺ: «**آمنت بهذا وأبو بكر وعمر**»، وما هُما ثَمّ(٢).

و«**حلية الأولياء**» لأبي نعيم و«**الصفوة**» لأبي الفرج وغيرهما مجموعة لذلك، وكذلك الآجري في كتابه «**براهين الصالحين**».

والمنكرون لها كلها المعتزلة، ومنهم من نقل عنهم أنهما أنكروا خرق العادات، وتأولوا ما جرى لمريم عليها السلام ونحوه بأنه

---

(١) «المنهاج في شعب الإيمان» (١/ ٢٣٩).

(٢) أخرجه البخاري (٢٣٢٤، ٣٦٦٣) ومسلم (٢٣٨٨) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

كان إرهاصا لنبوة عيسى، يعني تأسيسا، وهو بالصاد المهملة مأخوذ من الرهص، وهو السياق الأول من الحائط، فيكون من مقدمات النبوة ومعجزاتها، وما جرى في زمن نبي كإحضار الذي عنده علم الكتاب لعرش بلقيس جعلوه معجزة لذلك النبي، مستندين في ذلك إلى أن تجويزه لغير الأنبياء يؤدي إلى التباس النبي بغيره.

وأجيب بالفرق بين المعجزة والكرامات، فإن الأنبياء مأمورون بإظهارها والتحدي بها بخلاف الكرامة، ويتميز النبي عنه بدعوى النبوة، وقيل: باختيار الخارق، وقيل غير ذلك.

ثم القائلون بالكرامات اختلفوا هل تعم سائر الخوارق أم يختص ذلك بما لم يظهر معجزة لنبي؟، فالجمهور على التعميم، وذهب بعض أصحابنا إلى أن كل ما وقع معجزة لنبي لا يصح أن يقع كرامة لولي، كإحياء الموتى، وقلب العصا حية، وفلق البحر، ونحوه، وهذا هو مذهب الأستاذ أبي إسحاق.

وبه يظهر غلط الإمام فخر الدين وغيره ممن نقل عنه إنكارها على الإطلاق كالمعتزلة، والذي رأيته في كتبه التصريح بإثباتها، إلا أنها لا تبلغ مبلغ المعجزات الخارقة، تفرقة بينها وبين المعجزة، قال: وكل ما كان تقديره معجزة لنبي لا يجوز ظهور مثله كرامة لولي، قال: وإنما مبالغ الكرامات: إجابة دعوة، أو موافاة ماء في

بادية في غير موضع المياه، ونحو ذلك مما لا ينحط عن خرق العادات، وهكذا حكاه عنه إمام الحرمين[1] والآمدي في «أبكار الأفكار» (٤/ ٥٩).

وهذا هو عين ما نقله[2] المصنف عن القشيري، فقال في «الرسالة» (٦٩٨): «إن كثيرا من المقدورات يعلم اليوم قطعا أنه لا يجوز أن تظهر كرامة لولي لضرورة أو شبه ضرورة يعلم ذلك، منها حصول إنسان لا من أبوين، وقلب جماد بهيمة، وأمثال هذا تكثر». انتهى.

وإلى قلب الجماد أشار المصنف بقوله: «**نحو**».

ويتعجب منه في أمرين:

أحدهما: مغايرته بين هذا القول وقول الأستاذ كما فعله في «منع الموانع»[3]، ولهذا لم ينقله هنا عن الأستاذ، مع أنه أقدم منه وأحق بالذكر.

ثانيهما: اعتقاد أن هذا قيد في الجواز لمن أطلقه، فقال في «منع الموانع الكبير»: وبهذا يصح أن قولهم ما جاز أن يكون معجزة لنبي

---

(١) «الإرشاد» (٣١٦).

(٢) كذا في ٣، وفي ٢: «قاله».

(٣) تكلم المصنف على هذه الفقرة في «منع الموانع» (٢٤٣-٢٤٥)، إلا أنه لم يورد كلام الشيخ أبي إسحاق أصلا، فلعل الشارح نقله عن «منع الموانع الكبير».

جاز أن يكون كرامة لولي ليس على عمومه، وأن قول من قال لا تفارق المعجزة الكرامة إلا بالتحدي ليس على وجهه.

قلت: وليس كما ظن، بل هذا الذي قاله القشيري مذهب ضعيف، والجمهور على خلافه، وقد أنكروا على القشيري، حتى ولده أبو نصر في كتابه «**المرشد**» فقال: «قال بعض الأئمة: ما وقع معجزة لنبي لا يجوز تقدير وقوعه كرامة لولي، كقلب العصا ثعبانا، وإحياء الموتى، والصحيح تجويز جملة خوارق العادات كرامة للأولياء»، هذا لفظه، وذكر إمام الحرمين في «**الإرشاد**» (**٣١٧**) مثله، وتابعه شراحه.

وقال النووي في «**شرح المسلم**» (**١٠٨/١٦**) في «باب البر والصلة»: «إن الكرامات تجوز بخوارق العادات على جميع أنواعها، ومنعه بعضهم وادعى أنها تختص بمثل إجابة دعاء ونحوه، وهذا غلط من قائله وإنكار للحس، بل الصواب جريانها بقلب الأعيان ونحوه». انتهى.

وقال المقترح بعد حكاية مذهب الأستاذ وغيره[1]: «وهؤلاء زعموا أن قول النبي: «**لا يأتي أحد بمثل ما أتيت به**» يمنع وقوع شيء من معجزات الأنبياء على أيدي الأولياء، لئلا يؤدي إلى تكذيب من ثبت صدقه، وهذا يندفع، فإن تحدي النبي مقيد بأنه لا يظهر ما أتي

---

(١) «شرح الإرشاد» (٤٨٥).

به على يد من يبغي معارضته ومناقضته ولا على مفتر كذاب، والدليل عليه أن ظهور جنس واحد من المعجزات على يدي شخص لا يقدح في ثبوت معجزة من ظهر على يده من ذلك الجنس قبله».

وفي المسألة مذهب ثالث صار إليه ابن بطال في «شرح البخاري» (٥/٢٠٨-٢٠٩)، وهو التفصيل بين زمان الأنبياء وما بعدهم، فقال في حديث خبيب لما أسر ورئي يأكل من قطف عنب، وإنه لموثق بالحديد، وما بمكة من ثمرة[١]، قال ابن بطال: «فهذا يمكن أن يكون آية لله تعالى على الكفار، وبرهانا لنبيه ﷺ من أجل ما كانوا عليه من تكذيبه، فأما من يدعي اليوم مثل هذا بين ظهراني المسلمين فليس لذلك وجه، إذ المسلمون قد دخلوا في دين الله أفواجا، فأي معنى لإظهار الآية عندهم؟، لا سيما وقد يتشكك به المرتاب القائل: إذا جاز ظهور هذه الخوارق على يد غير النبي فكيف نصدقها من نبي؟، فلو لم يكن في هذا القول إلا رفع الارتياب عن قلوب أهل التقصير[٢] والجهل لكان قطع الذريعة واجبا، فكيف ولا معنى لها في الإسلام بعد تأصله، إلا أن يكون ذلك مما لا يخرق عادة ولا يقلب عينا، مثل إكرام الله عبده بإجابة دعوة في أمر عسير، ودفع بأس نازل، ونحوه».

---

(١) الحديث أخرجه البخاري (٣٠٤٥) عن أبي هريرة رضي الله عنه.

(٢) كذا في ٢ والأصل المنقول منه، وفي ٣ و ٤: «النقص».

قال: «وقد أخبرني أبو عمران الفقيه الحافظ بالقيروان أنه وقف أبا بكر بن الطيب الباقلاني على تجويزه لهذه المعجزات فقال له: أرأيت إن قالت لنا المعتزلة: إن برهاننا على تصحيح مذهبنا وما ندعيه من المسائل المخالفة لكم ظهور هذه الآية على يدي رجل صالح منا، قال أبو عمران: فأطرق عني ومطلني بالجواب، ثم اقتضيته في مجلس آخر فقال لي: كل ما اعترض من هذه الأشياء [شيئًا(١)] من أمر الدين أو السنن أو ما عليه صحيح(٢) العلم فلا يقبل أصلا على أي طريق جاء، وهذا آخر ما رجع إليه ابن الطيب».

قلت: وقد وقفت للقاضي أبي بكر على مصنف(٣) في مجلد سماه «**البيان في الفرق بين المعجزات والكرامات والسحر والشعبذة**» قال في خطبته (٥): «كان بعض أصحابنا المغاربة ذكر لنا من إنكار شيخنا أبي محمد عبد الله بن أبي زيد القيرواني رحمه الله للكرامات، فلم يثبت عليه عندنا، ولعله إن قال ذلك فإنما أنكر منه ما يجب إنكار مثله، فإنا لا نجيز الكرامات للصالحين بجميع الأجناس وبمثل سائر آيات الرسل عليهم السلام، أو لعله أنكر ذلك لمثل من لا يجوز ظهوره على مثله، لأن في فضل

(١) كذا في الأصل المنقول منه، وفي النسخ ٢ و ٣ و ٤: «شيء».

(٢) كذا في ٣ و ٤ والأصل المنقول منه، وأشار إلى هذه النسخة في هامش ٢ أيضًا، وفي سواده: «حجج».

(٣) كذا في ٢ و ٤، وفي ٣: «تصنيف».

علمه وما نعرفه من دينه واطلاعه ما يبعد عندنا خلافه في هذا الباب». انتهى.

وما صار إليه ابن بطال قد حكاه القاضي أبو الفرج النهرواني في كتاب «**الجليس الصالح**» (٣/٣١٥-٣١٦) فقال: «وكان أبو بكر بن الأخشاذ من جلة المعتزلة يجيز الكرامات إذا أبديت على وجه ترجع إلى النبي ﷺ والشهادة بصحة رسالته»، قال: «ورأيت من شاهدته من نظار المعتزلة يجيز إظهاره للصالحين وعلى أيدي الأبرار المخلصين»، قال: «ومن المتكلمين من أجاز ظهورها على يد من يدعي الربوبية على وجه الفتنة وتغليظ المحنة كالمروي في أمر الدجال، ولا يجيز ذلك على مدعي النبوة، لما فيه من فساد الأدلة». انتهى.

[ويجتمع من ذلك مذاهب[1]].

فروع: تقع الكرامة باختيار الولي وطلبه على الصحيح عند أصحابنا المتكلمين، وقيل: لا تقع باختيارهم وطلبهم، قاله النووي[2].

وقال أصحاب القاضي: الكرامة لا تشهد بالولاية على القطع لئلا يأمن العواقب، وقال أبو محمد: هيبته كخوفه وقد بشر النبي ﷺ العشرة بالجنة.

---

(١) ما بين المعقوفتين ملحق بهامش ٢ مصححا، وليس في النسختين ٣ و ٤.

(٢) «المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج» (١٦/١٠٨).

قال الشيخ شهاب الدين السهروردي: ومن ظهر على يده شيء من الخوارق وهو على غير الالتزام بأحكام الشريعة فهو زنديق، والذي ظهر له مكر واستدراج، قال بعضهم: وقد يكون من لم يكشف له أفضل ممن كُوشف، هذه غريبة، وسر ذلك أن الذي يكاشف بشيء من القدرة وخرق العادة إنما يكاشف به لتقوى إيمانه ويثبت جنانه، وفوق هؤلاء أقوام ارتفعت الحجب عن قلوبهم، وباشر بواطنهم روح اليقين وصفو المعرفة، فلا حاجة لهم إلى مدد من الخوارق، ولهذا المعنى لم تكثر في الصحابة الكرامات كثرتها فيمن بعدهم، لأنهم ببركة مجالستهم للنبي ﷺ ومشاهدتهم نزول الوحي وتردد الملائكة في مهابط(١) الكرامات.. تنورت بواطنهم، وعاينوا الآخرة، وزهدوا في الدنيا، وزكت نفوسهم، وانصقلت مرائي قلوبهم، فاستغنوا بما أعطوا عن ذلك، قال علي رضي الله عنه: «لو كشف الغطاء ما ازددت يقينًا»، وأما المستغرب للقدرة فيقوى يقينه بها، لأنه محجوب بالحكمة عن القدرة.

قال: ومن هذا قول بعضهم: «مشى على الماء أقوام بيقينهم، ومات من العطش أقوام أقوى منهم يقينًا»، قال: والسر فيه أن الذي كوشف بالقدر والآيات كان في استعداده ضعف فكوشف ليقوى يقينه، ومن رزق كمال الاستعداد لم يحتج إلى كمال النقص،

(١) كذا في ٣، وفي ٢: «ومهابط»، وفي ٤: «من مهابط».

بل يكشف له القدرة برفع حجاب الحشمة ليزداد يقينه في مطاوي الانكسار والحياء، وذلك الانكسار والانفعال هو غاية الاتصال، فيقول بعضهم: «الاستسلام عند التلاقي جرأة، والانبساط في محل الأنس غرة، واللياذ بالهرب من علم الدنو وصلة».

تنبيه: إنما لم يعرف المصنف الكرامة لأن تعريفها يعلم من تعريف المعجزة فيما سبق.

[تكفير أهل القبلة]

(ص):

ولا نكفر أحدًا من أهل القبلة.

(ش):

أي: بشيء من الذنوب، كذا جعله القصري من شعب الإيمان، وأورد فيه حديث: «**ثلاث من أصل الإيمان: الكف عمن قال لا إله إلا الله، ولا يكفر بذنب، ولا يخرج من الإيمان بعمل**»(١)، قال: فجعل الكف عن أهل التوحيد أصلا من أصول الإيمان، ومن لا يري ذلك فهو من أهل الزيغ والضلال، الذين يكفرون بالذنب غلوا في تعظيم الذنب حتى خرجوا عن الحد.

لكن في كتاب «**التوضيح والتنبيه**» للحافظ أبي محمد بن حبان: ثنا عبدالرحمن بن داود، ثنا العباس بن أحمد بن الأزهر قال: سألت أحمد بن حنبل عن حديث «**لا نكفر أحدا من أهل القبلة**(٢) **بذنب**» فقال: موضوع لا أصل له، كيف بحديث النبي ﷺ: «**من ترك الصلاة فقد كفر**»؟!.

---

(١) أخرجه أبو داود (٢٥٣٢) من حديث أنس بن مالك رضي الله عنه، وهو ضعيف؛ في سنده يزيد بن أبي نشبة، مجهول.

(٢) كذا في ٤ و«الغيث»، وكذلك هو في النسخة ٣، ثم شطب عليه وكتب بجواره «التوحيد»، وكذلك هو في ٢.

وفي صحة هذا عن أحمد نظر، فإن معناه ثابت في الصحيحين (خ: ١٨، م: ١٧٠٩) عن عبادة بن الصامت أن النبي ﷺ قال لهم في بيعة النساء: «**بايعوني على أن لا تشركوا بالله شيئا، ولا تسرقوا، ولا تزنوا، فمن وفى منكم فأجره على الله، ومن أصاب من ذلك شيئا فعوقب به فهو كفارة له، ومن أصاب من ذلك شيئا فستره الله عليه فهو إلى الله، إن شاء غفر له، وإن شاء عذبه**».

وروى البيهقي[1] بسند صحيح إلى جابر بن عبد الله أنه سئل: هل كنتم تسمون من الذنوب كفرا أو شركا أو نفاقا؟، قال: معاذ الله! ولكنا نقول: مؤمنين مذنبين.

وأما حديث «**من ترك الصلاة فقد كفر**».. فلا يمكن إجراؤه على ظاهره لمعارضته ما ذكرنا، فلا بد من تأويله إما على أنه يعامل معاملة المرتد في وجوب القتل، ولهذا خص الصلاة بالذكر كما قاله البيهقي[2]، وإما على أن تركها أول بداية الكفر، لأن اعتياد ذلك يؤدي إلى جحودها، فأطلق عليه اسم النهاية، كما قاله ابن حبان في «**صحيحه**»، قال: «ولو كان ترك الصلاة كفرا لما أمر الشارع بقضائها، وجعله كفارة دون تجديد إيمان»[3].

---

(١) في «الجامع لشعب الإيمان» (١/٥٠٥، رقم: ٣٢٠).

(٢) «الجامع لشعب الإيمان» (١/٤٥٢).

(٣) «صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان» (٤/٣٢٢-٣٢٤).

إذا علمت هذا فهنا أمران:

أحدهما: في بيان المراد بهذه العبارة، وقد قال والد المصنف رحمهما الله: «معنى هذه العبارة إنا لا نكفر بالذنوب التي هي المعاصي كالزنا والسرقة وشرب الخمر، خلافا للخوارج حيث كفروهم، أما تكفير بعض المبتدعة بعقيدة تقتضي كفره حيث يقتضي الحال القطع بذلك أو ترجيحه.. فلا يدخل في ذلك، وهو خارج بقولنا: «بذنب»، غير أني أقول شيئا، وهو أنه ما دام الإنسان يعتقد شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمدًا رسول الله فتكفيره صعب، وما يعرض في قلبه من[1] بدعة إن لم تكن مضادة لذلك لا يكفر، وإن كانت مضادة لذلك فإذا فرضت غفلته عنها واعتقاده للشهادتين مستمر.. فأرجو أن ذلك يكفيه في الإسلام، وأكثر أهل الملة كذلك، ويكون كمسلم ارتد ثم أسلم، إلا أن يقال: ما كفر به لا بد في إسلامه من توبته عنه، فهذا محل نظر، وجميع هذه العقائد التي يكفر بها أهل القبلة قد لا يعتقدها[2] صاحبها إلا حين بحثه فيها، لشبهة تعرض له أو مجادلة أو غير ذلك، وفي أكثر الأوقات يغفل عنها، وهو ذاكر للشهادتين، لا سيما عند الموت». انتهى.

---

(١) كلمة «من» في القسم الرديء من ٤ و«الغيث»، وليست في النسختين ٢ و ٣.

(٢) كذا في ٢ و ٤، وفي ٣: «يعتقد بها».

[وفيما قاله نظر؛ لأن الحكم منسحب عليه وإن لم يستحضره، كما تجرى أحكام الإسلام على المسلم وإن لم يكن مستحضرًا للأركان، وأما ما ذكره أولا فينازع فيه كلام ابن القشيري، حيث جعل ذلك في العقائد فقال في «**المرشد**»: «من[1]] كان من أهل القبلة، وانتحل شيئا من البدع كالمجسمة والقدرية وغيرهم، هل يكفر بذلك؟، للأصحاب فيه طريقان، وكلام الأشعري مشعر بهما، [وأظهر مذهبيه[2]] ترك التكفير، وهو اختيار القاضي، فمن قال قولا أجمع المسلمون على تكفير قائله، أو فعل فعلا أجمعوا على تكفير فاعله.. كفرناه، وإلا.. فلا، والطريقة[3] الثانية: تكفير المتأولين، ومثال المسألة من قال أن الله ليس بعالم.. كفر لإجماع الأمة على تكفيره، ومن قال هو عالم وليس له علم.. فهذا موضع الخلاف، إذ لا إجماع هنا بخلافه [ثمة، ومن[4]] قال بتكفير المتأولين يلزمه أن يكفر أصحابه في نفي البقاء أيضا كما يكفر في نفي العلم وغيره من المسائل المختلف فيها»، قال: «وإذا لم يكفر فلا أقل من التفسيق والتضليل، ومن أصحابنا من لا يرى التفسيق أيضا»، قال: «وهذه

---

(١) ما بين المعقوفتين من ٣ و ٤، وفي ٢ بدله: «لكن ابن القشيري جعله في العقائد فقال في «**المرشد**»: فمن».

(٢) ما بين المعقوفتين كذا في ٣ و ٤، وفي ٢: «وأظن مذهبه».

(٣) كلمة «الطريقة» من ٣ و ٤، وليست في ٢.

(٤) ما بين المعقوفتين كذا في ٢، وفي ٣ و ٤: «ثُمّ مَن».

الطريقة التي هي نفي التكفير مبنية على أن الشيء الواحد يجوز أن يكون معلوما من وجه مجهولا من وجه آخر». انتهى.

الثاني[1]: أن معنى[2] هذه العبارة نقلوها عن الإمام الشافعي وأبي حنيفة والأشعري.

فأما أبو حنيفة.. فصح عنه التصريح به.

وكذلك الأشعري قال في كتاب «**المقالات**» (١/ ٣٤): «إن المسلمين اختلفوا بعد نبيهم ﷺ في أشياء، ضلل بعضهم بعضا، وتبرأ بعضهم عن بعض، فصاروا فرقا شتى، إلا أن الإسلام يعم جميعهم». انتهى.

وقال الشيخ عز الدين في «**القواعد**» (١/ ٣٠٦): «رجع الأشعري عند موته عن تكفير أهل القبلة، لأن الجهل بالصفات ليس جهلا بالموصوفات، وقال: اختلفنا في عبارة والمشار إليه واحد».

وقال القاضي ابن العربي[3]: «اختلف العلماء في إكفار المتأولين على قولين، فذهب شيخ السنة وإليه صغو القاضي في أشهر قوليهما أن الكفر يختص بالجاحد، والمتأول ليس بكافر».

---

(١) انظر «منع الموانع» (٢٤٦-٢٥٥).

(٢) كلمة «معنى» من ٣ و ٤، وليست في ٢.

(٣) انظر «أحكام القرآن»، تفسير الآية (١٧٢) من سورة الأعراف، المسألة الثانية.

وأما الشافعي.. فأخذ ذلك من قوله: «لا أرد شهادة أهل البدع والأهواء، إلا الخطابية، فإنهم يعتقدون جواز الشهادة لأوليائهم على أعدائهم زورا».

وقال بعضهم[(١)]: «هذا لا يدل على إطلاق عدم التكفير، إذ لا يلزم من عدم تكفير أهل البدع والأهواء عدم التكفير مطلقا، فإن مخالفة الحق في الديانات تارة توجب البدعة والضلالة وتارة توجب الكفر[(٢)]، والمخالف في الأول هو المسمى بأهل البدع والأهواء، دون الثاني».

قلت: وقد صح عن الشافعي إطلاق القول بتكفير القائل بخلق القرآن[(٣)]، لكن جمهور أصحابه أولوه على كفران النعمة كما قاله النووي[(٤)] وغيره.

---

(١) نقله المصنف في «منع الموانع» (٢٤٩) عن بعض أئمتنا.

(٢) كذا في ٣ و ٤ و «منع الموانع»، وفي ٢: «التكفير».

(٣) قال المصنف في «منع الموانع» (٢٥٠-٢٥١): «ذكر الحاكم أبو عبد الله عن علي بن سهل: سألت الشافعي عن القرآن فقال: كلام الله غير مخلوق، قلت: فمن قال مخلوق فما هو عندك؟، قال: كافر، قلت: أقول كافر، فإذا قيل لي غداً لم قلت؟، أقول: قاله لي الشافعي؟، قال: نعم، إن سئلت غداً فقل: إن الشافعي قال: هو كافر.
وقال ابن خزيمة: سمعت الربيع يقول: تكلم حفص الفرد عند الشافعي، فقال: القرآن مخلوق، فقال له الشافعي: كفرت بالله العظيم».

(٤) «روضة الطالبين» (١١/ ٢٣٩).

وحكى ابن المنذر عن الشافعي أن القدري لا يستتاب، ذكره القاضي عياض في «الشفا» (٢/ ٢٧٥).

وأما مالك وأحمد.. فقد نقل عنهما ما يوهم الخلاف في ذلك.

وقال ابن العربي[١]: «من أعظم أصول الإيمان القدر، فمن أنكره فقد كفر، نص عليه مالك، فإنه سئل عن نكاح القدرية فقال: قد قال الله تعالى: ﴿وَلَعَبْدٌ مُّؤْمِنٌ خَيْرٌ مِّن مُّشْرِكٍ﴾ [البقرة: ٢٢١]».

وقال القاضي عياض[٢]: «أكثر قول مالك وأصحابه ترك القول بتكفيرهم، لكن يؤدبون ويستتابون».

وأما أحمد.. فنقل عنه القاضي عياض تكفيرهم، وقال[٣]: «إن عليه أكثر السلف»، ونقل عنه تكفير تارك الصلاة وإن اعتقد وجوبها.

واحتج بعضهم على عدم التكفير بقوله ﷺ: «**إذا قال الرجل لأخيه: يا كافر.. فقد باء به أحدهما**»[٤]، ولأنا لو كفرناه لكفرنا

---

(١) انظر «أحكام القرآن»، تفسير الآية (١٧٢) من سورة الأعراف، المسألة الثانية والثالثة.

(٢) «الشفا بتعريف حقوق المصطفى» (٢/ ٢٧٢).

(٣) «الشفا بتعريف حقوق المصطفى» (٢/ ٢٧٥).

(٤) أخرجه البخاري (٦١٠٣) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه، وبنحوه عند البخاري (٦١٠٤) ومسلم (٦٠) من حديث ابن عمر رضي الله عنهما، وكذلك من حديث أبي ذر رضي الله عنه عند مسلم (٦١).

بعض أصحابنا في نفي البقاء ونحوه، ولأن الكفر عبارة عن إنكار ما علم بالضرورة مجيء الرسول به، وليس المراد بالضرورة: ضرورة العقل، بل إنه لشهرته والاتفاق عليه كالضروري كالصلاة والزكاة، وعلى هذا فلا نكفر أحدا من أهل القبلة، لأن كونهم جاحدين لما جاء به الرسول غير معلوم بالضرورة، بل بالنظر، أي: لم يشتهر اشتهارا يصير به كالضروري، ولم يتفق عليه.

وهذا تحقيق جيد مبني على تفسير المتكلمين الإيمان بما علم أنه من دين محمد ﷺ بالضرورة كما[1] سبق تقريره، وقد قال القاضي[2] في كتابه المسمى بـ«**إكفار المتأولين**»: «أما مسائل الوعد والوعيد والرؤية وخلق الأفعال وبقاء الأعراض والتولد وشبهها من الدقائق.. فالمنع من إكفار المتأولين فيها أوضح، إذ ليس في الجهل بشيء من ذلك جهل بالله تعالى، ولا أجمع المسلمون على إكفار من جهل منها شيئا»، وقد نقله عنه القاضي عياض[3] وغيره.

قلت: ولعل هذا مأخذ الشيخ عز الدين في فتياه أنه لا يكفر مثبت الجهة، قال: «ولا مبالاة بمن كفرهم لمراغمته لما عليه الناس».

---

(١) كلمة «كما» ملحق على السطر في ٢، وليست في ٣ و ٤.

(٢) كذا في ٢ و ٤، والمراد به الباقلاني كما صرح به في «الشفا»، وفي النسخة ٣: «القاضي عياض»، وهو خطأ بين.

(٣) «الشفا بتعريف حقوق المصطفى» (٢/ ٢٩٥).

وحمل بعضهم كلام القاضي السابق فيمن جهل شيئا منها، أما من قال بجملته[١]، وكان علمه به على خلاف ما عليه أهل السنة.. فجهله هذا جهل مركب، فهو أشد من جهله بسيطا.

وأطلق الآمدي في التكفير حكاية قولين ثم قال[٢]: «والحق التفصيل، وهو أن ما كان من البدع المضللة والأقوال المهلكة، يرجع إلى اعتقاد وجود إله[٣] غير الله وحلوله في بعض الأشخاص كما نسب لبعض غلاة الشيعة، أو إلى إنكار الرسالة، أو إلى استباحة المحرمات.. فلا نعرف خلافا بين المسلمين في التكفير به، وأما ما عدا ذلك من المقالات المختلفة.. فلا يمتنع أن يكون معتقدها مبتدعا غير كافر، وذلك لأنه لو توقف الإيمان على أمر غير التصديق بالله ورسوله وما جاء به، من معرفة المسائل المختلف فيها في أصول الديانات كما عددناه.. لكان الواجب على النبي ﷺ أن يطالب الخلق بمعرفته كالشهادتين، ولم ينقل ذلك، وجرى عليه الصحابة والتابعون، فالجهل به لا يكون كفرا». انتهى.

والأول يخرج بقول المصنف: «**من أهل القبلة**»، فإن صاحب هذه المقالات ليس منها، لكن حصره التكفير فيما ذكره ممنوع،

---

(١) كذا في ٢ و ٣، وفي ٤: «بجهله».

(٢) «أبكار الأفكار» (٥/٩٩-١٠٠).

(٣) كذا في ٤ والأصل المنقول منه، وفي النسختين ٢ و ٣: «الله».

بل من أنكر ما يعلم مجيء الرسول به ضرورة من الحشر والعلم بالجزئيات وحدوث العالم ونحوه لا شك في تكفيره[١].

واعلم أنه وقع في كلام الطحاوي زيادة: «**بذنب**» في هذه العقيدة، واستغنى المصنف عنه بأنه[٢] إن لم يكفر بذنب لم يقع كلام في التكفير[٣].

فرع: من لم نكفره من أهل الأهواء والبدع لا نقطع بخلوده في النار، وهل نقطع بدخوله إياها؟، فيه وجهان حكاهما القاضي الحسين في «باب إمامة المرأة» من «**تعليقه**»، وقال المتولي هناك: ظاهر المذهب أنه لا يقطع به، وعليه يدل كلام الشافعي.

(١) صرح به المصنف في «منع الموانع» (٢٥٤).

(٢) كذا في ٣ و ٤، وفي ٢: «فإنه»، وكلاهما صحيح المعنى.

(٣) صرح به المصنف في «منع الموانع» (٢٥٤-٢٥٥).

[الخروج على السلطان]

(ص):

ولا نجوز الخروج على السلطان.

(ش):

هذا الإطلاق يشمل ما إذا كان عادلا، ولا خلاف فيه، وما إذا كان جائرا، وهو المشهور في الأصول، ونقلوا عن المعتزلة تجويزه بناء على أن الإمام ينعزل بالظلم والفسق.

ونقل صاحب «البيان» من أصحابنا في «باب قتال أهل البغي» أنه لا ينعزل بالجور، وسواء كان الخارج عليه عادلا أو خارجا، لأن الخروج عليه جور[1]، وهو ظاهر نص الشافعي في «البويطي» (٩٩١)، لكن كلام الرافعي يقتضي تخصيص المنع بالعادل[2]، ويشهد له قوله ﷺ: «**إن أمر عليكم عبد مجدع يقودكم [بكتاب الله فاسمعوا له وأطيعوا[3]]**»، رواه مسلم في «كتاب الحج» (١٢٩٨) عن أم الحصين، وهو مقيد للمطلقات.

(١) هذا إنما ذكره نقلا عن القفال من قوله، ولعل الشارح استنبط أنه رأيه من عدم تعقيبه عليه، لكنه ذكر قبل ذلك عن الجويني ثلاثة أوجه في انخلاع الإمام بالفسق، وذكر أن الأصح: ينخلع بنفس الفسق كما لو مات، وراجع «البيان» (١٢/١٣ و ١٨).

(٢) «العزيز شرح الوجيز» (١١/٦٩).

(٣) ما بين المعقوفتين كذا في الحديث المشار إليه، وفي ٣: «بكتاب الله فاسمعوا وأطيعوا»، وفي ٢ و ٤: «إلى كتاب الله فاسمعوا له وأطيعوا».

وقال أبو القاسم الأنصاري في «باب الأمر بالمعروف» من «**شرح الإرشاد**»: إذا جار والي الوقت وظهر ظلمه وغصبه للمال فهل يجوز منعه من ذلك؟، فإن كان ممن ثبتت ولايته وانعقدت إمامته.. ففي خلعه وانخلاعه كلام يأتي في «باب الإمامة»، وإن كان متغلبا.. فقد صار بعض الفقهاء والمحدثين إلى أنه لا يجوز للرعية منابذته، قال الإمام: وعندي أن المتغلب وإن كثرت عدته فسبيله فيما يفعله من الجور والظلم سبيل البغاة في الأرض بالفساد وقطاع الطريق، يجوز منابذته ودفعه بأقصى المجهود كما يجوز في كل متلصص ونحوه، قال القاضي: والذي عليه أكثر أصحاب الحديث الانقياد والطاعة لكل إمام عادل أو جائر وإن فعل المنكر وعطل الحدود، قال: وتمسكوا في ذلك بأخبار وآيات، قال القاضي: والظاهر أنها في منع الخروج على من ثبتت إمامته، فأما المتغلب فيجب الإنكار عليه.

[القبر ومشاهد القيامة]

(ص):

ونعتقد أن عذاب القبر، وسؤال الملكين، والحشر، والصراط، والميزان.. حق.

(ش):

أما عذاب القبر.. فأجمع عليه سلف الأمة، وأن الميت يحيى فيعذب في قبره، وهو من لوازم القول ببقاء النفس بعد البدن، وقد قال تعالى: ﴿ٱلنَّارُ يُعۡرَضُونَ عَلَيۡهَا غُدُوّٗا وَعَشِيّٗا﴾، أي: في البرزخ بدليل قوله بعده: ﴿وَيَوۡمَ تَقُومُ ٱلسَّاعَةُ[1] أَدۡخِلُوٓاْ ءَالَ فِرۡعَوۡنَ أَشَدَّ ٱلۡعَذَابِ﴾ [غافر: ٤٦]، وقال تعالى في المنافقين: ﴿سَنُعَذِّبُهُم مَّرَّتَيۡنِ ثُمَّ يُرَدُّونَ إِلَىٰ عَذَابٍ عَظِيمٖ﴾ [التوبة: ١٠١]، وفي «صحيح مسلم» عن النبي ﷺ قال: «﴿يُثَبِّتُ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ بِٱلۡقَوۡلِ ٱلثَّابِتِ فِي ٱلۡحَيَوٰةِ ٱلدُّنۡيَا﴾ [إبراهيم: ٢٧] نزلت في عذاب القبر»[2]، وفيه: «قد أوحي إلي أنكم تفتنون في القبور قريبا من فتنة الدجال»[3]، وتواترت الأحاديث

---

(١) كذا الآية، وفي النسخ ٢ و ٣ و ٤: «ويوم القيمة».

(٢) أخرجه مسلم (٢٨٧١) من حديث البراء بن عازب رضي الله عنهما، وأخرجه البخاري أيضًا (١٣٦٩).

(٣) أخرجه مسلم (٩٠٥) من حديث أسماء بنت أبي بكر رضي الله عنهما، وأخرجه البخاري أيضًا (١٠٥٣، ٧٢٨٧).

[باستعاذة[١]] النبي ﷺ منه[٢]، والمسألة سمعية، فوجب الإيمان به.

وأنكره أكثر المعتزلة بناء على أن شرط الحياة البنية، ولما انفضت البنية لم يكن حيًّا، والميت لا يعذب.

وعارضهم أصحابنا بأن هذا استبعاد، ومنعوا كون البنية شرطا في الحياة، لجواز أن يخلق الله الحياة في جزء منفرد كما يجوز أن يجعلها في بنية[٣]، على أن عبد الجبار في «**الطبقات**» (٢٠١) أنكر هذا عن المعتزلة وقال: «إنما أنكره ضرار بن عمرو، ولما كان من أصحاب واصل نسب إلى المعتزلة، وإنما ينكرون تعذيبهم وهم موتى».

وقال بعضهم: لا خلاف في أن الإيمان به ركن من أركان العقد الديني الذي لا يصح إلا به، والمعتزلة وإن خالفوا فيه فليس خلافهم فيما قررناه، وإنما المفهوم من مذهبهم استبعاد تعجيل جزاء قبل يوم القيامة، ولم يبلغ السمع عندهم مبلغ العلم، وقام عند غيرهم ذلك.

ولعذاب القبر ببعض المعاصي خصوصية، وهي: البول، ولهذا ورد في الحديث: «**تنزهوا من البول فإن عامة عذاب القبر منه**»[٤]،

---

(١) كذا أثبته اجتهادًا، وفي النسخ ٢ و ٣ و ٤: «واستعاذ».

(٢) روى الاستعاذة منه عقب التشهد: أبو هريرة عند البخاري (١٣٧٧) ومسلم (٥٨٨)، وأنس بن مالك عند البخاري (٢٨٢٣، ٤٧٠٧، ٦٣٦٧) ومسلم (٢٧٠٦)، وعائشة عند مسلم (٥٨٩)، وابن عباس عند مسلم (٥٩٠)، رضي الله عنهم.

(٣) كذا في ٤، وفي ٢ و ٣: «بنيته».

(٤) أخرجه الدارقطني في «السنن» (١/ ٢٣١، رقم: ٤٥٩) من حديث أنس بن مالك رضي الله عنه، وصححه الألباني في «إرواء الغليل» (١/ ٣١٠).

وكذلك النميمة والغيبة[1]، حتى قيل: إن عذاب القبر في هذه الثلاثة.

وأما الكيفية.. فقال الحليمي[2]: «الأظهر أن عذاب القبر يكون بعد إحياء الميت بجملته؛ لقوله تعالى: ﴿أَمَتَّنَا اثْنَتَيْنِ وَأَحْيَيْتَنَا اثْنَتَيْنِ﴾ [غافر: ١١]، فإن مراده بإحدى الإماتتين ما في الدنيا وبالثانية ما في القبر بعد الإحياء فيه، وهو أحد الإحياءين، والثاني يوم القيامة، وقيل: بالإحياء في القبر لأقل جزء يحتمل الحياة والعقل، لا إلى جميعه»، ونقل هذا عن ابن جرير الطبري، قال الحليمي: «فإن صح فلا جزء أولى به من القلب الذي كان ينبوع الحياة ومحل العقل».

قلت: وهو اختيار إمام الحرمين، فقال[3]: «الظاهر سؤال أجزاء يعلمها الله تعالى من القلب أو غيره».

وقيل: الروح تعذب لا غير، وقيل: تتألم كما يتألم النائم، والحق أن الميت يحيا في القبر؛ للأحاديث الصحيحة في عود روحه إلى جسده، وأن الملكين يأتيانه فيقعدانه.

---

(١) أخرج البخاري (٢١٨) ومسلم (٢٩٢) عن ابن عباس قال: مر النبي ﷺ بقبرين فقال: «إنهما ليعذبان، وما يعذبان في كبير، أما أحدهما فكان لا يستتر من البول، وأما الآخر فكان يمشي بالنميمة»، وفي رواية لابن ماجه (٣٤٩): «أما أحدهما فيعذب في البول، وأما الآخر فيعذب في الغيبة».

(٢) «المنهاج في شعب الإيمان» (١/ ٤٨٩-٤٩٠).

(٣) «الإرشاد» (٣٧٦).

وقول الملحد: إنا نراقب الميت أياما لا نشاهد فيه شيئا يدل على الحياة ولا التعذيب.. فالجواب: أن عدم الشهود لا يدل على عدم الوجود، كما حجبنا عن الملائكة والجن، وليس بأعجب من استخراج الله الذر مع خطابهم وجوابهم، وكان جبريل عليه السلام يأتي النبي ﷺ وينزل عليه بالوحي بمحضر الصحابة، وهو ﷺ يراه ويخاطبه وهم لا يشاهدونه، إلى غير ذلك من الأحوال الخارقة، ومن أنكر خارقا ورد عليه سائر الخوارق.

على أن الواجب في هذه المسألة أن يقتصر على الإيمان بما صح من عذاب القبر ووقوعه، وأما الكيفية فلم يصح فيها شيء غير عود روحه في جسده، رواه أبو داود من حديث البراء بن عازب (٤٧٥٣)، وصححه أبو عوانة، وابن مندة، والبيهقي، والحاكم، وغيرهم(١).

وأما سؤال الملكين.. فهو حق، ورد الخبر به في الصحيحين (خ: ١٣٣٨، ١٣٧٤، م: ٢٨٧٠) عن أنس قال نبي الله ﷺ: **«إن العبد إذا وضع في قبره، وتولى عنه أصحابه، إنه يسمع قرع**

---

(١) قال ابن منده في «كتاب الإيمان» (٢/٩٦٥، رقم: ١٦٠٤) بعد أن أخرجه بسنده: «هذا إسناد متصل مشهور، وهو ثابت على رسم الجماعة»، وقال البيهقي في «إثبات عذاب القبر» (٣٩): «هذا حديث كبير صحيح الإسناد»، وقال الحاكم في «المستدرك» (١/٣٩): «هذا حديث صحيح على شرط الشيخين».

نعالهم إذا انصرفوا».. قال: يأتيه ملكان فيقعدانه فيقولان له: ما كنت تقول في هذا الرجل؟، فأما المؤمن فيقول: أشهد أنه عبد الله ورسوله، قال: فيقال له: انظر مقعدك من النار، قد أبدلك الله به مقعدا من الجنة، قال نبي الله ﷺ: فيراهما جميعا، وأما المنافق والكافر فيقول: لا أدري، كنت أقول ما يقول الناس عنه، فيقال: لا دريت ولا تليت، ثم يضرب بمطرقة من حديد ضربة بين أذنيه، فيصيح صيحة يسمعها من يليه إلا الثقلين»، وفي رواية للترمذي: «يقال لأحدهما: المنكر، والآخر: النكير»[١]، وقال: «حسن غريب».

وقال الإمام تاج الدين بن يونس[٢]: «منكر ونكير للمذنب لإنكارهما، وأما المطيع فملكاه مبشر وبشير»[٣].

وأنكر بعض المعتزلة وجودهما وقالوا: لا يجوز تسمية الملائكة بمنكر ونكير، وأنكروا دخولهما القبر للعادة، فإنه مسدود.

قال أصحابنا: لا ينكر دخولهما من تحت الأرض، ويكون

(١) أخرجه الترمذي (١٠٧١) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(٢) قاله في «شرح التَّعْجِيز» له، وعنه نقله الرملي الكبير في حاشيته على «أسنى المطالب» (١/ ٣٢٩).

(٣) وقد يحمل كلامه على أن المنكر والنكير بالنسبة للمطيع يكونان في صورة مبشر وبشير، وعليه يدل عبارة القاري في «مرقاة المفاتيح» (٣/ ١١٧٨).

الله قد وسع لهما، وقد علمنا أن الملائكة ليسوا على كثافة بني آدم، وأنهم لسلطانهم متمكنون من دخول الأماكن على غير الوجه الذي نقدر نحن عليه، وقد ورد: «**إن الشيطان يجري من ابن آدم مجرى الدم**»[١].

قال الحليمي[٢]: «والذي يشبه أن يكون ملائكة السؤال جماعة كثيرة، يسمى بعضهم منكرا وبعضهم نكيرا، فيبعث إلى كل ميت اثنان منهم، كما كان الموكل عليه لكتابة عمله ملكين».

ويشهد له رواية النسائي: «منكر ونكير وأنكر»[٣]، وعد ابن الجوزي: «ناكور، وسيدهم: رومان»[٤].

واعلم أن المساءلة لم ترد إلا للمقبور، والظاهر أن الخطاب وقع بحسب الغالب، وأن[٥] المسائلة تقع للحريق والغريق ومن

(١) أخرجه البخاري (٣٢٨١) ومسلم (٢١٧٥) من حديث صفية بنت حييّ ﵄، وأخرجه مسلم (٢١٧٤) من حديث أنس بن مالك ﵁.

(٢) «المنهاج في شعب الإيمان» (١/ ٤٨٩).

(٣) أخرجه في «الكنى» كما نقله عنه ابن الملقن في «التوضيح لشرح الجامع الصحيح» (١٠/ ٣٤).

(٤) أخرجه في «الموضوعات» (٣/ ٢٣٤) وقال: «هذا حديث موضوع لا أصل له»، ويلاحظ أن الذي في مطبوعة «الموضوعات»: «دومان»، والنسخ ٢ و ٣ و ٤ مجمعة على «رومان»، وكذلك هو في «التوضيح» لابن الملقن حيث نقله عن ابن الجوزي.

(٥) كذا في ٤، وفي ٢ و ٣: «وإنما».

أكله السباع وكيف مات على اختلاف الأحوال ابتلاء من الله تعالى لعباده، وهو من جملة منازل الآخرة [ومواقفها[١]]، ولا يستثنى من ذلك إلا الشهيد، وقد ثبت في «**صحيح مسلم**» أنه ﷺ سئل عن ذلك فقال: «**كفى ببارقة السيوف شاهدا**»[٢].

وأما الحشر.. فذكر أبو الخير الطالقاني في «**العروة الوثقى**» أنه عبارة عن معنيين، أحدهما: إحياء الله تعالى الخلق بعد الإماتة، والجمع بعد التفريق، وذلك واقع لا محالة، قال تعالى: ﴿وَحَشَرْنَٰهُمْ فَلَمْ نُغَادِرْ مِنْهُمْ أَحَدًا﴾ [الكهف: ٤٧]، والثاني: إيجاد وإعادة بعد العدم والإفناء، وكلا المعنيين للحشر جائزان من الله تعالى، والعقل يجوزهما جميعا، والسمع لم يرد قاطعا بأحدهما، ولعل الغالب على ما دل عليه السمع ظاهرا أن الحشر الواقع هو الإحياء بعد الإماتة، والجمع بعد التفريق.

---

(١) كذا أثبته اجتهادًا، وظاهر ما في ٢: «ومراتبها»، وفي ٣: «ومرافقها»، وفي ٤: «ومواقعها»، وكلها مقاربة في الشكل لما أثبت.

(٢) الحديث بلفظه لم أجده، وإنما البخاري عقد في صحيحه باب «الجنة تحت بارقة السيوف»، وأخرج فيه حديث (٢٨١٨) عبد الله بن أبي أوفى رضي الله عنهما أن رسول الله ﷺ قال: «**واعلموا أن الجنة تحت ظلال السيوف**»، وأخرجه مسلم أيضًا (٤٢١٧)، وأخرج النسائي (٢٠٥٣) بسنده عن راشد بن سعد، عن رجل من أصحاب النبي ﷺ، أن رجلا قال: يا رسول الله، ما بال المؤمنين يفتنون في قبورهم إلا الشهيد؟، قال: «**كفى ببارقة السيوف على رأسه فتنة**»، صححه الألباني.

قلت: يريد بالثاني إيجادا ابتدائيا من غير جمع ما قد تفرق، ويشهد لما قال من ورود السمع حديث المسرف على نفسه لما أوصى بأن يحرق ويُذرّ نصفه في البحر ونصفه في البر، فأمر الله البر فجمع ما فيه وأمر البحر فجمع ما فيه، وفي رواية: «**فقال للأرض: أدي ما أخذت**»، وفي رواية: «**قال الله لكل شيء أخذ منه شيئا: أد ما أخذت منه، وقال: كن، فإذا رجل قائم**»، رواه الشيخان واللفظ الأول لمسلم(١).

قال: وأما النشر.. فهو عبارة عن بعث الله الخلق من القبور(٢) وجمعهم جميعا في عرصة القيامة، والحشر والنشر لهذه الأجساد حق، خلافا للفلاسفة حيث أحالوا حشر الأجساد، وردوها إلى حشر الأرواح، والنصوص في القرآن والسنة متواترة على حشر الأجساد. انتهى.

وأما الصراط.. فوردت فيه الأخبار الصحيحة واستفاضت، وهو محمول على ظاهره [من غير(٣)] تأويل، والله أعلم بحقيقته، وفي الصحيحين أنه جسر يضرب على ظهراني جهنم يمر عليه جميع

(١) أخرجه البخاري (٦٤٨١، ٧٥٠٨) ومسلم (٢٧٥٧) من حديث أبي سعيد الخدري رَضِيَ اللهُ عَنْهُ، وأخرج نحوه البخاري (٦٤٨٠) من حديث حذيفة بن اليمان رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا، ومسلم (٢٧٥٦) من حديث أبي هريرة رَضِيَ اللهُ عَنْهُ.

(٢) كذا في ٣ و ٤، وفي ٢: «قبورهم».

(٣) ما بين المعقوفتين كذا في ٢، وفي ٣: «بغير»، وفي ٤: «بعد».

الخلائق، وهم في جوازه متفاوتون[١].

قالوا: ومن الحكمة فيه أن يظهر للمؤمن من عظم فضل الله بالنجاة[٢] من النار، وتصير الجنة بعدُ أسّر لقلوبهم، ويتحسر[٣] الكفار بفوز المؤمنين بعد اشتراكهم في الورود.

ولم يحكوا فيه الخلاف في النار هل هو مخلوق الآن أم فيما بعد، وجوز القاضي عياض أن الله يحدثه حينئذ، وأن يكون مخلوقا الآن كجهنم[٤].

وقال الحليمي[٥]: «لم يثبت أنه يبقى إلى خروج الموحدين من النار ليجوزوا عليه إلى الجنة، أو يزال ثم يعاد لهم، أو لا يعاد، أو تصعد به الملائكة إلى السور الذي في الأعراف».

[قال[٦]]: «وفي بعض الروايات: «أنه أدق من الشعر وأحد من السيف»، فإن ثبت فهي غير محمولة على ظاهرها؛ لمنافاته الحديث الآخر من قيام الملائكة على جنبيه، وكون الكلاليب والحسك فيه،

---

(١) أخرجه البخاري (٨٠٦) ومسلم (١٨٢) من حديث أبي هريرة الطويل.

(٢) كذا في ٢، وفي ٣ و ٤: «النجاة» بدون باء.

(٣) كذا في ٤، وفي ٣: «ولتحسر»، ورسم ٢ محتمل للوجهين.

(٤) انظر «إكمال المعلم» (١/ ٥٥١).

(٥) «المنهاج في شعب الإيمان» (١/ ٤٨٢).

(٦) ما بين المعقوفتين زدته للدلالة على أن هذا النص ليس في الترتيب عقب سابقه، وراجعه في «المنهاج في شعب الإيمان» (١/ ٤٦٣).

وإعطاء المار عليه من النور قدر موضع قدميه للدلالة على أن للمارين عليه مواطئ الأقدام، ومعلوم أن دقة الشعر لا يحتمل ذلك، فيجوز أن تؤول بأن أمره أدق من الشعر، فإن يسر الجواز عليه وعسره على قدر الطاعات والمعاصي، ولا يعلم حدود ذلك إلا الله، وقد جرت العادة بضرب دقة الشعر مثلا للغامض الخفي، وضرب حد السيف لإسراع الملائكة إلى المضي لامتثال أمر الله في إجازة الناس عليه».

وقال البيهقي[١]: «هذا اللفظ لم أجده في الروايات الصحيحة، وإنما يروى عن بعض الصحابة».

قلت: في «**صحيح مسلم**» (١٨٣) عن أبي سعيد الخدري: «بلغني أنه أدق من الشعر وأحد من السيف».

قال الحليمي[٢]: «وزعم بعض العلماء أن الكفار لا يمرون على الصراط؛ لأنهم للنار، وهي في الأرض، وهم فيها».

وأما الميزان.. فهو حق، والمراد به نصب الميزان، ذا كفتين ولسان، ويوزن فيه الأعمال، والكتاب والسنة واردان به، والأعمال وإن كانت أعراضا لا تقبل الوزن فالوزن للصحف التي الأعمال مكتوبة فيها، أو الأعراض نفسها توزن على ما سبق.

---

(١) «الجامع لشعب الإيمان» (١/ ٥٦٥).

(٢) «المنهاج في شعب الإيمان» (١/ ٤٦٥).

ومقصود الموازنة: تعريف العباد مقادير أعمالهم، إذ لو أدخلهم الدارين قبل الموازنة.. ربما ظن المطيع أن نيله لدرجات الجنة عن الاستحقاق، وتوهم المعذب أن عذابه فوق ذنبه، فتوزن أعمالهم ليتفقوا على مقادير أجرها، فيعلم الصالح أن ما ناله من الدرجات بفضل الله لا بمجرد عمله، وليتيقن[1] المجرم أن ما ناله من العذاب دون ما ارتكب من الحرام[2]، وأن الله لا يظلمه.

والمعتزلة أنكروا ذلك.

(١) كذا في ٣ و ٤، وفي ٢: «وليتبين».

(٢) كذا في ٣ و ٤، وفي ٢: «الجرائم».

[الجنة والنار]

(ص):

والجنة والنار مخلوقتان اليوم.

(ش):

لقوله تعالى: ﴿وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلْأَرْضُ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ﴾ [آل عمران: ١٣٣]، وفيه دلالتان، إحداهما: قوله: «عرض»، لأن المعدوم لا عرض له، والثاني: «أعدت» بلفظ الماضي، وكذا قوله في النار: ﴿أُعِدَّتْ لِلْكَٰفِرِينَ﴾ [آل عمران: ١٣١]، والمعدوم لا يقال فيه: «أعد»، وفي الصحيحين: «**اشتكت النار إلى ربها فقالت: أكل بعضي بعضا، فأذن لها في نفسين، نفس في الشتاء، ونفس في الصيف**»[١]، [وقوله ﷺ أنه رأى في الجنة قصرا ذكره لعمر، ورأى عمرو بن لحي يجر قصبه في النار[٢]]، وإسكان آدم الجنة وخروجه منها دليل على أنها وجدت، وهي دار الثواب بإجماع أهل السنة فيما حكاه ابن بطال عن

(١) أخرجه البخاري (٣٢٦٠) ومسلم (٦١٧) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(٢) ما بين المعقوفتين من ٣ و ٤، وليس في ٢، والحديث الأول أخرجه البخاري (٣٦٧٩، ٥٢٢٦) ومسلم (٢٣٩٤) عن جابر بن عبد الله رضي الله عنهما، والثاني أخرجه البخاري (٤٦٢٣) ومسلم (٢٨٥٦) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه، وأخرجه البخاري (٤٦٢٤) من حديث عائشة رضي الله عنها، ومسلم (٩٠٤) من حديث جابر بن عبد الله رضي الله عنهما.

بعضهم، وشذ من زعم أنها غيرها[١]، وفي الصحيح في حديث محاجة آدم موسى عليهما السلام أن موسى قال لآدم: «أنت أشقيت بنيك، وأخرجتهم من الجنة» فلم[٢] ينازعه آدم، بل احتج عليه بالقضاء[٣].

والمنكر لها طائفة من المعتزلة، ثم منهم من أحال ذلك عقلاً كعباد الصيمري، ومنهم من جوزه عقلاً وقال: إنما عرف عدم خلقهما بالسمع كعبد الجبار وأبي هاشم؛ لأن[٤] إيجادها قبل الحاجة إليها عبث.

وأجيب بالمنع، بل في ذلك ترغيب وترهيب، وقد ثبت في قواطع الشرع أن الله عجل بعض بني آدم إلى الجنة كالشهداء، وبعض عصاتهم إلى النار كآل فرعون، وأجمع المسلمون على ذلك قبل ظهور هؤلاء المبتدعة.

قال ابن القشيري: وأما أين محلهما؟.. فذلك كما يعلمه الله، ويحتمل أنهما فوق السماوات، أو[٥] الجنة في عالم علوي، والنار في عالم سفلي.

---

(١) «شرح صحيح البخاري» لابن بطال (١٠/٣٢١).

(٢) كذا في ٢، وفي ٣ و ٤: «ولم» بالواو.

(٣) أخرجه البخاري (٦٦١٤) ومسلم (٢٦٥٢) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(٤) كذا في ٢، وفي ٣ و ٤: «ولأن» بالواو.

(٥) كذا في ٤، وفي ٢ و ٣: «إذ».

قلت: روى أبو نعيم في «**تاريخ أصبهان**» (**٢/ ٥٤**) من طريق عبيد المكتب عن مجاهد عن ابن عمر قال: قال رسول الله ﷺ: «**إن جهنم محيطة بالدنيا، وإن الجنة من ورائها، فلذلك كان الصراط على جهنم طريقا إلى الجنة**»، لكن حديث الإسراء يدل على أن الجنة في السماء السابعة.

ومما يجب اعتقاده أن كل ما ورد من نعيم أهل الجنة حق، من الحور العين، والقصور، والولدان، والغلمان، والأنهار، والأشجار، وقس جميع ذلك على ما ورد أن في الجنة شجرة يسير الراكب في ظلها مائة عام، فاعلم أن ذلك حق، وهناك أعظم مما لا عين رأت، ولا أذن سمعت، ولا خطر على قلب بشر، وإنما أُخبِرتَ بيسير من كثير على قدر فهمك وخيالك وضيق وعائك، لأنك ما دمت في هذا العالم مقيد بعقال العقل الذي لا يقبل الشيء إلا بالبرهان، ومن اعتمد ذلك هلك، فالعقل تابع والشرع متبوع.

[نصب الإمام]

(ص):

ويجب على الناس نصب إمام، ولو مفضولا.

(ش):

أما وجوب نصبه.. فهو قول أهل الحق، وإلا لفسد نظام الناس، وقد أجمع الصحابة عليه بعد وفاة النبي ﷺ، وعندنا يجب شرعا، وقالت المعتزلة: عقلا، وذهبت الخوارج إلى أنه لا يجب، ومنهم من فصل فقال: يجب عند ظهور الفتن دون وقت الأمن، وعكس آخرون.

وأشار المصنف بقوله: «**على الناس**» إلى وجوبه على الخلائق، خلافا للإمامية حيث قالوا: واجب على الله.

وأشار بقوله: «**ولو مفضولا**» إلى انعقاد إمامة المفضول، وهو الصحيح عند جمهور الأصحاب ومنهم ابن خزيمة، وذهب الأشعري في جماعة من قدماء أصحابه إلى المنع وإن اجتمعت فيه الشرائط إذا وجد أفضل منه فيها، وأنه إن عقدوا له الإمامة لم تنعقد، نعم يكون ملكا لا إماما فتمضي أحكامه، وهذا يدل على أن المسألة عندهم اجتهادية، لأنها لو كانت قطعية لوجب القول بتعصية العاقدين، وبه صرح الإمام في «**الإرشاد**» (٤٣٠-٤٣١).

[لا واجب على الله]

(ص):

ولا يجب على الرب سبحانه شيء.

(ش):

لأنه لوجب عليه لكان بموجب، ولا حاكم غير الله، ولا يجوز أن يكون بإيجابه على نفسه؛ لأنه في حقه غير معقول، وأما نحو قوله تعالى: ﴿كَتَبَ عَلَىٰ نَفْسِهِ ٱلرَّحْمَةَ﴾ [الأنعام: ١٢]، ﴿حَقًّا عَلَيْنَا نَصْرُ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [الروم: ٤٧]، ونحو: «**ما حق العباد على الله**»[1].. فليس مما نحن فيه؛ لأنه مما يقتضي رحمته إحسانا وتفضلا، لا إيجابا والتزاما.

والمعتزلة أوجبوا على الله تعالى أمورا: منها: اللطف، وهو فعل ما يقرب العبد إلى الطاعة، ومنها: الثواب على الطاعة جزاء للعمل، ومنها: العقاب على الكبائر قبل التوبة، ومنها: فعل الأصلح لعباده في الدنيا.

قال أصحابنا: ومن زعم ذلك بطَل قولُه بنفسين أمات أحدَهما قبل البلوغ وأمات الآخرَ بالغا كافرا مع علمه بأنه إن بلغ كان كافرا، أو نفسين أمات أحدهما مؤمنا وأبقى الآخر سنة أخرى حتى كفر مع علمه بأنه يكفر.

---

(١) أخرجه البخاري (٢٨٥٦) ومسلم (٣٠) من حديث معاذ بن جبل رضي الله عنه.

[المعاد الجسماني]

(ص):

والمعاد الجسماني بعد الإعدام حق.

(ش):

وقد أخبر به جميع الرسل، وزعم بعض الفلاسفة أنه لم يخبر به إلا محمد وعيسى، ويرد عليهم قوله تعالى حكاية عن نوح: ﴿وَٱللَّهُ أَنۢبَتَكُم مِّنَ ٱلۡأَرۡضِ نَبَاتٗا ١٧ ثُمَّ يُعِيدُكُمۡ فِيهَا وَيُخۡرِجُكُمۡ إِخۡرَاجٗا ١٨﴾ [نوح: ١٧-١٨]، وإخبار الله تعالى به عن مؤمن آل فرعون بقوله: ﴿إِنِّيٓ أَخَافُ عَلَيۡكُمۡ يَوۡمَ ٱلتَّنَادِ﴾ [غافر: ٣٢]، وقال تعالى: ﴿قَالُواْ يَٰوَيۡلَنَا مَنۢ بَعَثَنَا مِن مَّرۡقَدِنَاۜۗ هَٰذَا مَا وَعَدَ ٱلرَّحۡمَٰنُ وَصَدَقَ ٱلۡمُرۡسَلُونَ﴾ [يس: ٥٢]، والقرآن مملوء منه، ولقد أحسن الرازي في «الأربعين» (٢/٥٥) إذ قال: «الجمع بين إنكار المعاد الجسماني وبأن القرآن حق متعذر، فإن نصوص الكتاب والسنة تواترت به تواترا لا يقبل التشكيك». انتهى.

وقد قرر الله براهين المعاد بضروب:

أحدها: قياس الإعادة على الابتداء، نحو ﴿كَمَا بَدَأَكُمۡ تَعُودُونَ﴾ [الأعراف: ٢٩]، ﴿كَمَا بَدَأۡنَآ أَوَّلَ خَلۡقٖ نُّعِيدُهُۥ﴾ [الأنبياء: ١٠٤]، ﴿وَهُوَ ٱلَّذِي يَبۡدَؤُاْ ٱلۡخَلۡقَ ثُمَّ يُعِيدُهُۥ﴾ [الروم: ٢٧]، ﴿أَفَعَيِينَا بِٱلۡخَلۡقِ ٱلۡأَوَّلِ﴾ [ق: ١٥].

ثانيها: قياس الإعادة على خلق السماوات والأرض بطريق أولى، نحو: ﴿ أَوَلَيْسَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ بِقَٰدِرٍ عَلَىٰٓ أَن يَخْلُقَ مِثْلَهُم ﴾ [يس: ٨١]، ﴿ عَلَىٰٓ أَن يُحْۦِىَ ٱلْمَوْتَىٰ ﴾ [الأحقاف: ٣٣ والقيامة: ٤٠]، ﴿ لَخَلْقُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ أَكْبَرُ مِنْ خَلْقِ ٱلنَّاسِ ﴾ [غافر: ٥٧]، ﴿ ءَأَنتُمْ أَشَدُّ خَلْقًا أَمِ ٱلسَّمَآءُ ۚ بَنَىٰهَا ﴾ [النازعات: ٢٧].

ثالثها: قياس الإعادة على إحياء الأرض بعد موتها بالمطر والنبات، وهو في كل موضع ذكر فيه إنزال المطر غالبا، نحو: ﴿ وَيُحْىِ ٱلْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا ۚ وَكَذَٰلِكَ تُخْرَجُونَ ﴾ [الروم: ١٩].

رابعها: قياس الإعادة على إخراج النار من الشجر الأخضر، وقد ورد أن أبي بن خلف لما جاء بعظام بالية ففتها وذرها في الهواء وقال: يا محمد! من يحيي العظام وهي رميم؟!، فأنزل الله تعالى: ﴿ قُلْ يُحْيِيهَا ٱلَّذِىٓ أَنشَأَهَآ أَوَّلَ مَرَّةٍ ۖ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ ﴾ [يس: ٧٩]، فعلم سبحانه كيفية الاستدلال برد النشأة الأخرى إلى الأولى والجمع بينهما بعلة الحدوث، ثم زاد في الحجاج بقوله: ﴿ ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُم مِّنَ ٱلشَّجَرِ ٱلْأَخْضَرِ نَارًا ﴾ [يس: ٨٠]، وهذا في غاية البيان في رد الشيء إلى نظيره والجمع بينهما من حيث تبديل الأعراض عليهما، وهذا تنبيه على الاستدلال بالعقل المحض.

والقول بالمعاد من لوازم القول ببقاء النفس بعد الموت حتى ترد إلى بدنها في الوقت المؤقت لها عند الله تعالى، وعود النفس إليه يسمى معادًا حقيقيًّا كالذي يسافر عن وطنه ثم يعود إليه، إذ الإعادة عود على بدء، ولو قدر عدم النفس لكان ذلك إعادة للمثل لا لعين الشيء، إذ العدم نفي محض.

واعلم أن الناس في المعاد على أقوال، **منهم** من أثبت المعاد الجسماني والروحاني، وهم المسلمون، **ومنهم** من أثبت الروحاني دون الجسماني، وهم الفلاسفة وطائفة من النصارى، **ومنهم** من أنكرهما جميعا، وهم الدهرية والملحدة، قالوا: ﴿وَمَا يُهْلِكُنَآ إِلَّا ٱلدَّهْرُ﴾ [الجاثية: ٢٤]، فهو باق بعدنا، ولا رجعة لنا، وتوقف جالينوس في هذه المذاهب.

أما المعاد الجسماني دون الروحاني.. فلا نعلم قائلا به؛ لاستحالته، وإن وقع في كلام الرازي في «**الأربعين**» (٢/ ٥٥) أن طائفة ذهبوا إليه، لكن لم أتعقله[١].

لا يقال ينبغي للمصنف أن يقول: «**الجسماني والروحاني**»؛ لأنا نقول قوله: «**بعد الإعدام**» صريح في إرادته.

والمثبتون له اختلفوا في معناه، فالصحيح وعليه الأكثر أن الله تعالى يعدم الذوات بالكلية ثم يعيدها، وقيل: يفرق أجزاءه

---

(١) قال العراقي: «لعله أراد أن الأرواح لم تقدم فيما أعيد إلا الأجسام، فإن قلت: هذا هو القول الأول.. قلت: قد وقع التردد في أن الأرواح تفنى عند القيامة أم لا كما تقدم، فيجيء من ذلك قولان».

الأصلية ثم يركبها مرة أخرى، وقال الآمدي: الحق إمكان كل من الأمرين، والسمع لم يوجب أحدهما بالتعيين.

[قلت: قد سبق حديث الذي أوصى بإحراقه، فاستحضره هنا(١)].

واختلفوا في إعادة الأعراض، فمنهم من منع منها لئلا يلزم قيام العرض بالعرض، والأكثرون وإليه ميل الأشعري [على(٢)] جواز إعادتها مطلقا، والقول به ينفع أهل السنة في إثبات وزن الأعمال، ويغنيهم عن حمله على وزن الصحائف أو العمال.

ثم اختلفوا هل يجوز إعادتها في غير محالها؟، والأكثرون نعم، وذهبت الفلاسفة إلى امتناع إعادة ما عدم عقلا، وأما الوقوع فمنعته الفلاسفة، وذهب المسلمون إلى وجوبه.

ثم منهم من قال يجب عقلا، وهم المعتزلة، بناء على وجوب الإثابة والعقاب، وقالت الأشاعرة سمعا، وكفروا الفلاسفة في إنكاره، قال بعضهم: من العجب أن الكفار الذين جاهدهم النبي ﷺ وقاتلهم وقتلهم ولم يقرهم بالجزية لم يكن سبب كفرهم إلا جحودهم ما علم مجيئه به من إنكار حشر الأجساد، وهذه الفرقة الخبيثة المتفلسفة قالوا بذلك، وزادوا عليه: بقدم العالم، وعدم علمه بالجزئيات، وكذبوا جميع

---

(١) ما بين المعقوفتين من ٣، وليس في ٢ و ٤.

(٢) زيادة يقتضيها السياق، وليست في النسخ ٢ و ٣ و ٤.

الأنبياء، ثم تستروا بالإسلام، والناس غافلون عن ثلبهم وقدحهم في الدين.

فائدتان:

إحداهما: جوز جماعة في الأجساد المبعوثة أن تكون على غير هذه، وقال آخرون: إنه خلاف ظاهر القرآن، ولو كانت غيرها فكيف تشهد الأيدي والأرجل على الكفار؟!، إلى غير ذلك مما يقتضي أن أجساد الدنيا هي التي تعود.

الثانية: قال العلماء: يحشر العبد وله من الأعضاء ما كان له يوم ولد، فمن قطع منه عضو يعود في القيامة عليه، حتى الختان كما ثبت في الصحيح.

قال الحليمي[1]: «وسأل سائل عن مسلم قطعت يده ثم ارتد ومات على ذلك أيبعث بيده أم بلا يد؟، فإن قلتم يبعث بيده.. فكيف تلج النار يد لم يذنب بها صاحبها؟!، وإن قلتم: بلا يد.. فقد أجزتم أن لا يبعث بعضه؟!، والجواب: أنه يبعث تام الخلق كامل البدن، لأن اليد تابعة للبدن، لا حكم لها على الانفراد في طاعة ولا معصية».

(١) «المنهاج في شعب الإيمان» (١/ ٣٦٤).

[خير الأمة بعد نبيها]

(ص):

ونعتقد أن خير الأمة بعد نبيها محمد ﷺ خليفته أبو بكر، فعمر، فعثمان، فعلي، أمراء المؤمنين، رضي الله عنهم أجمعين.

(ش):

تضمن أمورا:

أحدها: أن أبا بكر أفضل الناس بعد محمد ﷺ، وقد نقل الإمام أبو منصور السمعاني(١) وغيره الإجماع عليه، وإنما خالف فيه الروافض بتقديمهم عليا، حتى قالوا أنه أفضل الخلق بعد محمد ﷺ.

وحكي عن قوم تفضيل العباس، ولعلهم قاسوه على الميراث، وقد قال ثور بن يزيد عن مكحول عن سعيد بن المسيب أنه قال: «العباس خير هذه الأمة، وارث النبي ﷺ وعمه»(٢)، قال الذهبي: «إسناده صحيح»(٣)، قلت: وتأويله ممكن متعين، لا سيما قوله:

---

(١) هو القاضي أبو منصور، محمد بن عبد الجبّار بن أحمد، السّمعانّي، المروزي، الفقيه الحنفيّ، (ت ٤٥٠ هـ)، وهو والد العلاّمة أبي المُظفّر منصور بن محمد السَّمعانيّ مُصنف «الاصْطِلام» و«القواطع» الّذي انتقل من مذهب الوالد إلى مذهب الشّافعيّ، وفي ٢: «أبو بكر منصور السمعاني».

(٢) أخرجه الحاكم في «المستدرك» (٣/٣٣٣).

(٣) قاله في «تاريخ الإسلام» (٣/٣٧٨) ط تدمري، وقال في «سير أعلام النبلاء» (٢/٩٥): «وهو قول منكر».

«وارث النبي»، ولا يظن بسعيد أنه يقدم العباس على الشيخين.

ومن الدليل عليهم قوله تعالى: ﴿مِّنَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ وَٱلصِّدِّيقِينَ وَٱلشُّهَدَآءِ وَٱلصَّٰلِحِينَۚ وَحَسُنَ أُوْلَٰٓئِكَ رَفِيقٗا﴾ [النساء: ٦٩]، فذكر مراتب أوليائه، وبدأ بالأعلى منهم، وهم النبيون، ثم ثنى بالصديقين، ولم يجعل بينهما واسطة، وأجمع المسلمون على تسمية أبي بكر صديقا، كما أجمعوا على تسمية نبينا محمدًا ﷺ.

وفي البخاري (٣٦٧١) عن محمد بن الحنفية قال: قلت لأبي: أي الناس خير بعد رسول الله ﷺ؟، قال: أبو بكر.

وأحسن الجاحظ في قوله: «يكفي في تفضيل الصديق أنه قام مقام رسول الله ﷺ فما نقص عنه، وما قام أحد مقام أبي بكر إلا ونقص عنه».

والثاني: أنه الخليفة بعده ﷺ، وفي القرآن إشارات إلى ذلك في مواضع، منها: ﴿قُل لِّلۡمُخَلَّفِينَ مِنَ ٱلۡأَعۡرَابِ﴾ الآية [الفتح: ١٦]، فإن أبا بكر هو الذي دعا الأعراب إلى جهاد بني حنيفة، وكانوا أولي بأس شديد، ولم يقاتَلوا للجزية، وإنما قوتلوا ليسلموا، وكان قتالهم بأمر أبي بكر وسلطانه، ثم قال: ﴿فَإِن تُطِيعُواْ يُؤۡتِكُمُ ٱللَّهُ أَجۡرًا حَسَنٗا﴾ [الفتح: ١٦] فأوجب عليهم الطاعة لأبي بكر رضي الله عنه، قال السهيلي(١): «وهي كالنص على خلافته». انتهى.

ولا خلاف فيه، وإنما اختلفوا هل كانت خلافته بالنص أو بإجماع الصحابة؟، فقيل بالنص، فإنه عليه السلام استخلفه في الصلاة أيام مرضه

---

(١) «الروض الأنف» (٦/ ٨٥).

وما عزله، فوجب أن يبقى على خلافته، وإذا ثبتت خلافته في الصلاة فكذا في سائر الأمور، إذ لا قائل بالفرق، وهذا ما تمسك به عمر رضي الله عنه في إثبات إمامته فقال: «قدمك رسول الله ﷺ لديننا، أفلا نقدمك لدنيانا؟!»، ولأن الصحابة كانوا يخاطبونه: يا خليفة رسول الله!.

وممن قال ذلك الحسن البصري فيما[1] حكاه عبد الله بن مسلم بن قتيبة في كتاب «**السياسة والإمامة**» (١/١٨-١٩) فقال: «ثنا المبارك بن فضالة، ثنا محمد بن الزبير، قال: أرسلني عمر بن عبد العزيز إلى الحسن بن أبي الحسن البصري أسأله: أكان رسول الله ﷺ استخلف أبا بكر؟، قال: فأتيته فسألته، فاستوى جالسا فقال: إي والذي لا إله إلا هو استخلفه، ولهو كان أعلم بالله وأتقى له من أن يتوثب عليها لو لم يأمره».

واختاره ابن حزم وابن حبان في «**صحيحه**»، واحتج بها في الصحيحين (خ: ٧٣٦٠، م: ٢٣٨٦) عن جبير ابن مطعم قال: أتت امرأة النبي ﷺ، فأمرها أن ترجع إليه، فقالت: إن جئت ولم أجدك؟ - تعني الموت -، قال: «**إن لم تجديني فائتي أبا بكر**»، قال الشافعي: «في هذا دليل على أنه الخليفة بعد رسول الله ﷺ».

وفي الصحيحين عن عائشة قالت: دخل عليّ رسول الله ﷺ في اليوم الذي بدئ فيه، فقلت [: وارأساه، قال[2]]: «**لوددت أن ذلك**

---

(١) كذا في ٢، وفي ٣ و ٤: «كما».

(٢) ما بين المعقوفتين من الحديث و«السنن الكبير» للبيهقي، وليس في النسخ ٢ و ٣ و ٤.

[كان[1]] وأنا حي، فأصلي عليك وأدفنك»، فقلت غَيْرَى: كأني بك ذلك اليوم معرِّسًا ببعض نسائك، فقال: «أنا وارأساه، ادعي لي أباك وأخاك حتى أكتب لأبي بكر كتابا، فإني أخاف أن يتمنى متمن ويقول قائل، ويأبى الله والمؤمنون إلا أبا بكر»، قال البيهقي[2]: «أخرجه البخاري (٥٦٦٦) عن القاسم عنها، ومسلم (٢٣٨٧) عن عروة عنها».

وفي الصحيحين عن أبي هريرة عن النبي ﷺ يقول: «بينما أنا نائم رأيتني على قليب عليها دلو، فنزعت منها ما شاء الله، ثم أخذها ابن أبي قحافة فنزع منها ذنوبا أو ذنوبين، وفي نزعه ضعف، والله يغفر له ضعفه، ثم استحالت غربا، فأخذها ابن الخطاب، فلم أر عبقريا من الناس ينزع نزع عمر، حتى ضرب الناس بعطن»[3].

قال البيهقي[4]: «قال الشافعي[5]: ورؤيا الأنبياء وحي، وقوله: «في نزعه ضعف» قصر مدته، وشغله بالحرب لأهل الردة عن الافتتاح والتزيد الذي بلغه عمر في طول مدته».

---

(١) من الحديث و«السنن الكبير» للبيهقي، وليس في النسخ ٢ و ٣ و ٤.

(٢) «السنن الكبير» (٨/ ١٥٣).

(٣) أخرجه البخاري (٣٦٦٤، ٧٠٢١، ٧٠٢٢، ٧٥٧٤) ومسلم (٢٣٩٢)، وأخرجه البخاري (٣٣٣٦، ٣٦٧٦، ٣٦٨٢، ٧٠١٩) ومسلم (٢٣٩٣) من حديث ابن عمر رضي الله عنهما.

(٤) «السنن الكبير» (٨/ ١٥٤).

(٥) «الأم» (٢/ ٣١٧-٣١٨).

وقوله: «**ذنوبا أو ذنوبين**» إخبار عن مدته، فإنها كانت سنتين وأشهرا، وهو شك من الراوي، والمراد ذنوبان كما جاء في الرواية الأخرى من غير شك.

وذهب آخرون إلى أنها لم تكن بنص، بل بإجماعهم، واحتجوا بما في «**مسلم**» (١٨٢٣) عن عمر لما طلب منه الاستخلاف قال: «إن أستخلف فقد فعله من هو خير مني - يعني: أبا بكر -، وإن أترككم فقد ترككم من هو خير مني - يعني: رسول الله ﷺ -»[١].

قال النووي في «**شرحه**» (١٢/ ٢٠٥-٢٠٦): «فيه دليل على أن النبي ﷺ لم ينص على خليفة، وهو إجماع أهل السنة وغيرهم، قال القاضي[٢]: وخالف في ذلك بكر ابن أخت عبد الواحد فزعم أنه نص على أبي بكر، وقال ابن الراوندي: نص على العباس، وقالت الشيعة والرافضة: نص على علي»، قال[٣]: «وهذه دعاوى باطلة، وجسارة على الافتراء، ومكابرة للحس، فإن الصحابة أجمعوا على اختيار أبي بكر، وعلى تنفيذ عهده إلى عمر، وعلى تنفيذ عمر بالشورى، ولم يخالف في شيء من هذا أحد، ولم يدع أبو بكر ولا علي ولا العباس وصية في وقت من الأوقات، فمن ادعى

(١) ومثله عند البخاري (٧٢١٨).

(٢) «إكمال المعلم» (٦/ ٢٢١).

(٣) يعني: النووي.

خلافه فقد نسب الأمة إلى الإجماع على الخطأ، ولو كان شيء لنقل». انتهى.

وما قاله فيما عدا أبي بكر فمسلم، وأما في أبي بكر فمردود، وليس هذا قول جميع أهل السنة لما سبق، والحق أن النبي ﷺ لم يستخلف أحدا بالنص عليه، وإنما أشار إلى ذلك [في الصديق[1]] ونبه عليه إشارة تقرب في دعوى القطع من النص، وإلى ذلك أشار البيهقي في «سننه» (٨/ ١٥١).

الثالث: أنه يلي أبا بكر في الفضيلة عمر، ثم عثمان، ثم علي، وقد روى البخاري في «**صحيحه**» (**٣٦٥٥**) عن ابن عمر قال: «كنا نخير بين الناس في زمان رسول الله ﷺ، فنخير أبا بكر، ثم عمر بن الخطاب، ثم عثمان بن عفان»، وهذا في حكم المرفوع عند الأكثرين لإضافته إلى زمن النبي ﷺ.

وروى البخاري أيضا (**٣٦٧١**) عن محمد بن الحنفية قال: «قلت لأبي: أي الناس خير بعد رسول الله ﷺ؟، قال: أبو بكر، قلت: ثم من؟، قال عمر»، قال: «وخشيت أن يقول: عثمان، قلت: ثم أنت، قال: ما أنا إلا رجل من المسلمين».

وروى أبو داود (**٤٦٣٤**) والترمذي (**٢٢٨٧**) عن الحسن عن أبي بكرة أن النبي ﷺ قال ذات يوم: «**من رأى منكم رؤيا؟**،

(١) ما بين المعقوفتين من ٢، وليس في ٣ و ٤.

فقال رجل: أنا رأيت كأن ميزانا نزل من السماء، فوزنت أنت وأبو بكر فرجحت أنت أبا بكر، ووزن أبو بكر وعمر فرجح أبو بكر، ووزن عمر وعثمان فرجح عمر، ثم رفع الميزان، فرأينا الكراهية في وجه رسول الله ﷺ»، وقال: «حسن صحيح»، وظهور الكراهية منه يحتمل لما يظهر من حال هذه الرؤيا من التفضيل بينهم المؤدي إلى الغض من أحدهم كما كره التفاضل بين الأنبياء، ويحتمل أنه لرفع الميزان قبل أن يعلم الراجح منهم، فيكون كقوله في قصة موسى والخضر: «**وددنا لو صبر حتى قص علينا من أمرهما**»[1]، ويحتمل أنه لكونه لم يذكر عليا في هذا الأمر.

قال بعضهم: وليس فيه دليل على فضيلة الثلاثة على علي، بل هو مسكوت عنه.

ونقل ابن عبد البر إجماع أهل السنة على أن أفضل الناس بعد النبوة أبو بكر، ثم عمر، ووقف أوائلهم في عثمان وعلي، قال: فأما اليوم فلا يختلفون أن الترتيب عثمان ثم علي، قال: وعليه عامة أهل الحديث من زمن أحمد بن حنبل وهلم جرا[2].

---

(١) أخرجه البخاري (١٢٢) ومسلم (٢٣٨٠) من حديث ابن عباس عن أبي بن كعب رضي الله عنهم.

(٢) انظر «الاستيعاب» ترجمة علّي بن أبي طالب رضي الله عنه.

واختلف في أن التفضيل المذكور قطعي أم لا؟، وهل هو في الظاهر والباطن أم في الظاهر فقط؟، وممن قال بالقطع الأشعري، قال: وهم في الفضل على ترتيبهم في الإمامة، وممن قال بالظن ابن الباقلاني، وقيل: هذا الخلاف إن قلنا: لا يصح إمامة المفضول مع وجود الفاضل، فأما إن صححناها فلا سبيل إلى القطع بتفضيل البعض على البعض.

فرع: من سب الشيخين أو الختنين هل يكفر أو يفسق؟ وجهان في «باب إمامة المرأة» من تعليق القاضي الحسين[1].

و«الختنين» بخاء معجمة.

(١) وقد استغرب العراقي هذا الفرع، رغم أني لم أفهم وجه الغرابة فيه.

[براءة عائشة]

(ص):

وبراءة عائشة من كل ما قذفت به.

(ش):

لأن الله عز وجل أنزل براءتها في كتابه وشهد بأنها من الطيبات، ولهذا قال صاحب «**الكافي**» من أصحابنا: لو قذف عائشة كان كافرا بخلاف غيرها من الزوجات، لأن القرآن نزل ببراءتها، وعند مالك أن من سبها قتل.

قال القاضي[١]: «ولهذا إن الله لما ذكر في القرآن ما نسبه إليه المشركون سبح نفسه فقال: ﴿وَقَالُواْ اتَّخَذَ اللَّهُ وَلَدًا سُبْحَانَهُ﴾ [البقرة: ١١٦]، ولما ذكر عائشة فقال: ﴿وَلَوْلَا إِذْ سَمِعْتُمُوهُ قُلْتُم مَّا يَكُونُ لَنَا أَن نَّتَكَلَّمَ بِهَذَا سُبْحَانَكَ﴾ [النور: ١٦]، فسبح نفسه في تنزيه عائشة كما سبح نفسه لتنزيهه».

---

(١) يعني: الباقلاني، ونقله عنه القاضي عياض في «الشفا بتعريف حقوق المصطفى» (٢/٣٠٩).

[ما جرى بين الصحابة]

(ص):

ونمسك عما جرى بين الصحابة، ونرى الكل مأجورين.

(ش):

هذا قول المحتاطين من أهل السنة؛ لأن النبي ﷺ مدحهم وشهد لهم، ومن شهد له النبي ﷺ مقطوع بسلامته في عاقبته، وفي الحديث: «**إياكم وما شجر بين أصحابي**[١]، **فلو أنفق أحدكم مثل أحد ذهبا ما بلغ مد أحدهم ولا نصيفه**»[٢].

وفي الصحيحين في قصة حاطب بن أبي بلتعة لما أخبر قريشا ببعض أمر رسول الله ﷺ واعتذاره قال: لم أفعل ذلك رغبة عن الإسلام، ولكن كنت امرءًا ملصقا في قريش، فاتخذت عندهم يدًا لأحمي قرابتي، فصدقه رسول الله ﷺ، وقال عمر: دعني أضرب عنق هذا المنافق، فقال رسول الله ﷺ: «**إنه شهد بدرا، وما يدريك لعل الله اطلع على أهل بدر فقال: اعملوا ما شئتم فقد غفرت لكم**»[٣].

---

(١) كذا في ٢ و ٤، وفي ٣: «الصحابة».

(٢) أخرجه البخاري (٣٦٧٣) ومسلم (٢٥٤١) من حديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه، وأخرجه مسلم (٢٥٤٠) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه، إلا أن أوله عندهم: «لا تسبوا أصحابي».

(٣) أخرجه البخاري (٣٠٠٧، ٣٠٨١، ٤٨٩٠، ٦٢٥٩) ومسلم (٢٤٩٤) من حديث علي بن أبي طالب رضي الله عنه.

قال بعض الأئمة: كفى بهذا الحديث معظما شأن الصحابة، وكافا كل لسان عن القول، ومانعا كل قلب عن التهمة، وباعثا على ذكر محاسنهم، وإن الحامل لهم على تلك الوقائع إنما هو أمر الدين، وقد قال الشافعي: «لولا علي ما عرف حكم الله في الخوارج».

وبالغ قوم في التنزيه حتى أنكروا وقوع الفتن بينهم أصلا، حتى أنكروا واقعة الجمل وصفين.

هذا مع القطع بتخطئة مقاتلي علي، وكل من خرج على من اتفق على إمامته، لكن التخطئة لا تبلغ إلى حد التفسيق عند القاضي أبي بكر، وقالت الشيعة بالتفسيق، ونسبه الآمدي لأكثر أصحابنا[1].

وقال ابن دقيق العيد في «**عقيدته**» (**٢٩**): «وما نقل فيما شجر بينهم واختلفوا فيه.. فمنه ما هو باطل وكذب، فلا يلتفت إليه، وما كان صحيحا.. أولناه على أحسن التأويلات، وطلبنا له أجود المخارج؛ لأن الثناء عليهم من الله سابق، وما نقل محتمل للتأويل، والمشكوك لا يبطل المعلوم».

وقال غيره وقد ذكر الفتن بينهم: وهي بالنسبة إلى فضائلهم كقطرة كدرة في بحر صاف.

---

(١) قاله في «أبكار الأفكار» (٥/٢٩٤) إلا أنه نسبه إلى كثير من أصحابنا، لا أكثرهم، وبين العبارتين بون شاسع.

ونقل عن أحمد ما يقتضي الوقف، ولم يرد الوقف الحكمي، وإنما أراد الإمساك عن النظر فيه، وإذا كانت الموتى على الإطلاق لا يذكرون إلا بخير فالصحابة الذين أمرنا بالاستغفار لهم ونسأله أن لا يجعل في قلوبنا غلا لهم أولى.

واعلم أن الإمساك عن ذلك من القائل.. إما لعدم ظهور دليل التخطئة والتصويب، أو لقصد كف اللسان عن ذكر مساوئ المخطئ فيها مع عدم إيجابه، وهذا هو الظاهر، فإن السكوت عما لا يلزم الكلام فيه أولى من الخوض فيه وأبعد من الزلل، [ولهذا قال بعض المعتبرين[١]: «تلك دماء طهر الله منها سيوفنا فلا نخضب بها ألسنتنا».

فإن قيل: فقد بنى الشافعي وأحمد وغيرهما من الأئمة مسائلهما في قتال البغي على سيرة علي رضي الله عنه، وذلك تصويب له وتخطئة لخصومه[٢].. قلنا: لاضطرارهم إلى معرفة الأحكام خاضوا فيه، ولهذا لما أنكر ابن معين ذلك على الشافعي قال له أحمد: «ويحك فماذا عسى أن يقال في هذا المقام إلا هذا؟»، يريد أنا لما أردنا أن نتكلم في نوع ذلك العمل [لأجل عملنا[٣]] عينا المصيب والمخطئ، وأما

---

(١) هكذا نسبه الآمدي في «أبكار الأفكار» (٥/ ٢٥٤-٢٥٥)، وأخرج البيهقي نحوه عن الشافعي في «المناقب» (١/ ٤٤٩).

(٢) كذا في ٣ و ٤، وفي ٢: «معاوية».

(٣) ما بين المعقوفتين كذا في ٣ و ٤، وفي ٢: «لأجلنا».

الكلام في تعيينهما لا لأجل عملنا فلا حاجة لنا إليه، ونحن وإن علمنا أن أحدهما مخطئ فليس علينا أن نعلمه بالشخص، فإنا لم نكلف به، وأكثر ما في علمه غل القلب [على أحدهما(١)]، فيكون إثمه أكبر من نفعه.

وقال صاحب «**تاريخ إربل**» (١/ ٤٤): «أردت أن أسمع كتاب «**مقتل عثمان**» لابن أبي الدنيا على أبي المظفر الخزاعي أحد الأئمة الزهاد، فأبى عليّ وقال: لو رأيناه ما رويناه».

وقال أحمد وقد سئل عن أمر علي وعائشة فقال: {تلك أمة قد خلت لها ما كسبت ولكم ما كسبتم ولا تسألون عما كانوا يعملون} [البقرة: ١٣٤ و ١٤١](٢)].

---

(١) ما بين المعقوفتين من ٢، وليس في ٣ و ٤.

(٢) ما بين المعقوفتين بهذا الترتيب في ٢، وهو الأصح إن شاء الله، وترتيب فقراته في ٣: «وقال أحمد وقد...، ولهذا قال بعض...، فإن قيل...، وقال صاحب «**تاريخ**...»، وترتيب فقراته في ٤: «ولهذا قال بعض...، وقال أحمد وقد...، وقال صاحب «**تاريخ**...، فإن قيل...»، وقد وردت فقرة: «ولهذا قال بعض...» في أبكار الأفكار» متصلاً بما قبله، فلا وجه لتأخيره، والله أعلم.

[أئمة المذاهب الفقهية]

(ص):

وأن الشافعي، ومالكا، وأبا حنيفة، والسفيانين، وأحمد، والأوزاعي، وإسحاق، وداود، وسائر أئمة المسلمين.. على هدى من ربهم.

(ش):

أي: خلافا لبعض المبتدعة في قدحهم في أئمة الدين، واختلاقهم عليهم ما يزري بالمسلمين، وكلهم رضي الله عنهم بريؤون من العقائد الفاسدة، وجلالتهم في الإسلام وعظمهم في النفوس أقوى دليل على ذلك، بل انتدبوا للرد على أهل البدع والضلال، وقد صنف الشافعي «**كتاب القياس**» رد فيه على من قال بقدم العالم من الملحدين وكتاب «**الرد على البراهمة**» وغير ذلك، وأبو حنيفة كتاب «**الفقه الأكبر**» وكتاب «**العالم والمتعلم**» رد فيه على المخالفين، وكذلك مالك سئل عن مسائل من هذا العلم فأجاب فيها بالطريق القويم، وكذلك الإمام أحمد رضي الله عنه، وكان قد امتحن بالداهية الصماء فنجاه الله سبحانه وتعالى وثبته، وكان كلامه في هذا العلم كأكل الميتة على قدر الضرورة حسما لمادة الفساد، وقد عظَّم أبو زرعة الرازي كتب الشافعي وقال: «لم أر

فيها شيئا من هذا الفضول الذي قد أحدثوه، ولا أراه امتنع من ذلك إلا ديانة»، وعاب على داود خوضه في ذلك، وقد ذكر الشيخ أبو إسحاق داود من الأئمة المتبوعين وعظم شأنه، ولا عبرة بقول بعض أصحابنا أنه لا يعتد بخلافه في الفروع على الإطلاق.

واعلم أن كثيرا من أتباع الأئمة الأربعة يذكرون حديثا في تقديم إمامهم، والحق أن حديث الحنفية والحنابلة باطلان لا أصل لها[1]، وأما حديث المالكية والشافعية فجيدان.

فحديث الشافعية: «**تعلموا من قريش ولا تعلموها**»[2]، وفي لفظ: «**لا تسبوا قريشا فإن عالمها يملأ الأرض علما**»، رواه أبو داود الطيالسي في «**مسنده**» (٣٠٧) من حديث ابن مسعود، والبيهقي في «**المعرفة**» (١/٢٠٧-٢٠٨) من طرق[3] ثم قال: «وقد حمله جمع من أئمتنا على أن هذا العالم هو الشافعي، روي

---

(١) علق على هامش النسخة ٣ من قبل بعضهم قوله: «مطلب: لا يخلو الشارح من نوع تحامل على هذين الجليلين»، ثم عبارة مطموسة أرجح أن يكون: «على ما هو فيه»، وفي هامش ٤ سلم المعلق للشارح في حديث الحنابلة، واعترض عليه في أبي حنيفة بما نقله عن الحافظ ابن حجر الهيتمي في مناقبه من الاستدلال بحديث مسلم (٢٥٤٦) عن أبي هريرة: «**لو كان الإيمان عند الثريا لتناوله رجل من أبناء فارس**».

(٢) أخرجه ابن أبي شيبة في «المصنف» (١٧/٢٨٣، ر ٣٣٠٥٣) من حديث سهل بن أبي حثمة رضي الله عنه بسند منقطع.

(٣) مدارها على النضر بن حميد الكندي، وهو ضعيف.

ذلك عن أحمد بن حنبل، وقاله أبو نعيم عبد الملك بن محمد الفقيه الاستراباذي، وغيرهما»، قال: «ولا يجوز أن يكون المراد بقوله: «**فإن عالمها يملأ الأرض علما**» كل من كان عالما من قريش، فقد وجدنا جماعة منهم كانوا علماء ولم ينتشر علمهم في الأرض، وإنما أراد بعضهم دون بعض، فإن كان المراد به كل من ظهر علمه أو انتشر في الأرض ذكره من قريش.. فالشافعي من جملة الداخلين في الخبر، وإن كان المراد به زيادة ظهور وانتشار.. فلا نعلم أحدا من قريش أحق بهذه الصفة من الشافعي، فهو الذي صنف من جملة قريش في الأصول والفروع، ودونت كتبه، وحفظت أقاويله، وظهر أمره، حتى انتفع بعلمه [راغبون[١]]، [وأفتى[٢]] بمذهبه عالمون، وحكم بحكمه حاكمون، وقام بنصرة قوله ناصرون، حين وجدوه فيما قال مصيبا، وبكتاب الله متمسكا، ولنبيه ﷺ متبعا، وبآثار الصحابة مقتديا، وبما دلوه عليه من المعاني مهتديا، فهو الذي ملأ الأرض من قريش علما، ويزداد على ممر الأيام تبعا، فهو إذن أولاهم بتأويل هذا الخبر، مع دخوله في قوله ﷺ: «**الأئمة من قريش**»، وقوله: «**الفقه يمان والحكمة يمانية**»[٣]، ومولده

(١) كلمة «راغبون» من «المعرفة»، وليست في النسخ ٢ و ٣ و ٤.

(٢) كذا في «المعرفة»، وفي النسخ ٢ و ٣ و ٤: «وافتخر».

(٣) الحديث الأول صحيح بشواهده، وقد أخرج الألباني طرقه في «إرواء الغليل» (٢/٢٩٨)، والحديث الثاني أخرجه البخاري (٤٣٩٠) ومسلم (٥٢) عن أبي هريرة رضي الله عنه.

بغزة وإن كانت من الأرض المقدسة فعدادها في اليمن، لنزول بطن من اليمن بها، ومنشؤه بمكة والمدينة، وهما يمانيتان». انتهى.

وفي «ذم الكلام» للهروي: عن حميد بن زنجويه: سمعت أحمد بن حنبل يقول: «حديث: «**إن الله يمن على أهل دينه رأس كل مائة سنة برجل من أهل بيتي يبين لهم أمر دينهم**»، وإني نظرت في مائة سنة فإذا هو عمر بن عبد العزيز، وفي رأس المائة الثانية فإذا هو الشافعي»[١].

وأما حديث المالكية: «**يضربون أكباد الإبل ويطلبون العلم، فلا يجدونه عالما أعلم من عالم المدينة**»، رواه النسائي[٢] والحاكم وصححه وقال: «كان سفيان بن عيينة يقول: نرى هذا العالم مالك بن أنس»[٣]. انتهى.

وبالغ ابن حزم في إنكار ذلك وقال: «كان بالمدينة من هو أجل منه كابن المسيب، فهذا الحديث أولى به، وقد ضربت آباط الإبل

---

(١) لم أجده في المطبوع من «ذم الكلام» للهروي، وأخرجه البيهقي في «مناقب الشافعي» (١/ ٥٥).

(٢) «السنن الكبرى» (٤/ ٢٦٣، ر ٤٢٧٧).

(٣) «المستدرك» (١/ ٩٠-٩١)، وعبارة الحاكم في تصحيحه: «صحيح على شرط مسلم ولم يخرجاه»، وقد وافقه الذهبي في تلخيصه، وصححه كذلك ابن عبد البر في «الانتقاء» (٥٠).

أيام عمر ولم يكن على وجه الأرض أحد أعلم منه»[١].

وحكى غير الحاكم أن سفيان بن عيينة أقام على ذلك زمانا ثم رجع بعد فقال: «أراه عبد الله بن عبد العزيز العمري»[٢]، قال ابن عبد البر[٣]: «ليس العمري هذا ممن يلحق في العلم والفقه مالك بن أنس، وإن كان عابدا شريفا». انتهى

(١) «إحكام الأحكام» (٦/ ١٣٣-١٣٦).

(٢) نقله ابن عبد البر في «الانتقاء» عن الزبير بن بكار.

(٣) «الانتقاء في فضائل الأئمة الثلاثة الفقهاء» (٥٠).

[أبو الحسن الأشعري]

(ص):

وأن أبا الحسن علي بن إسماعيل الأشعري.. إمام في السنة مقدم.

(ش):

أي: ولا التفات لما نسبه إليه الكرامية والحشوية، فالقوم أعداء له وخصوم، وهو إما مفتعل أو لم يفهموا عنه حقيقة مراده، وقد بين ذلك ابن عساكر في كتابه «**تبيين كذب المفتري فيما نسب للأشعري**»، ولقد عجبت من الهروي في كتابه «**ذم الكلام**»، حيث قدح فيه بكلام أعدائه، وقد أثنى عليه أئمة الإسلام.

قال الإمام أبو بكر الإسماعيلي: «أعاد الله هذا الدين بعد ما ذهب - يعني: أكثره - بأحمد بن حنبل، وأبي الحسن الأشعري، وأبي نعيم الاستراباذي»[1].

وقال أبو إسحاق المروزي: سمعت المحاملي يقول في أبي الحسن الأشعري: «لو أتى الله تعالى بقراب الأرض ذنوبا رجوت أن يغفر الله له لدفعه عن دينه».

---

(١) أخرجه ابن عساكر في «تبيين كذب المفتري» (٥٣).

وقال [أبو بكر الصيرفي[١]]: «كانت المعتزلة قد رفعوا رؤوسهم حتى أظهر الله الأشعري فحجزهم في أقماع السماسم»[٢].

وقال القاضي أبو بكر: «أفضل أحوالي أن أفهم كلام أبي الحسن»[٣].

وقال السهيلي في كتابه «**حلية الحر**»: سمعت [علي بن محمد الطبري، سمعت[٤]] أبا الحسن السروي يقول: «أقام الأشعري عشرين سنة يصلي الصبح بوضوء العتمة».

وقال الحافظ البيهقي: «أما بعد؛ فإن بعض أئمة الأشعريين رضي الله عنهم ذاكرني بمتن الحديث، وذكر إسناده عن شعبة عن سماك بن حرب عن عياض الأشعري قال: «لما نزلت {فسوف يأتي الله بقوم يحبهم ويحبونه} أومأ النبي ﷺ إلى أبي موسى رضي الله عنه فقال: **هم قوم هذا**»، قال البيهقي: «وفي ذلك من الفضيلة الجليلة والمزية الشريفة لأبي الحسن، فإنه من قوم أبي موسى وأولاده الذين أوتوا العلم والفهم»[٥].

---

(١) ما بين المعقوفتين كذا في «تبيين كذب المفتري»، وفي النسخ ٢ و ٣ و ٤: «ابن العربي».

(٢) قال ابن عساكر في «تبيين كذب المفتري» (٩٤): «إسناد هذه الحكاية مضيء كالشمس، ورواتها لا يخالج في عدالتهم شك في النفس، وقائلها أبو بكر إمام كبير، ومحله عند أهل العلم محل خطير».

(٣) أخرجه ابن عساكر في «تبيين كذب المفتري» (١٢٥-١٢٦).

(٤) ما بين المعقوفتين من هامش ٢ مصححا، وليس في ٣ و ٤.

(٥) انظر «تبيين كذب المفتري» (٥٠).

ومما يدل على شرف أصله[١] والإشارة إلى ما ظهر من علمه: ما خرجه البخاري في «**الصحيح**» (**٧٤١٨**) عن عمران بن حصين قال: أتيت رسول الله ﷺ فعقلت ناقتي بالباب ثم دخلت، فأتاه نفر من بني تميم، فقال: **اقبلوا البشرى يا بني تميم**، قالوا: بشرتنا فأعطنا، فجاء نفر من أهل اليمن، فقال: **اقبلوا البشرى يا أهل اليمن إذ لم يقبلها إخوانكم من بني تميم**، قالوا: قبلنا يا رسول الله، أتيناك نتفقه في الدين، ونسألك عن أول هذا الأمر كيف كان؟، قال: **كان الله ولا شيء معه، ولم يكن شيء غيره، وكان عرشه على الماء، ثم كتب في الذكر كل شيء، ثم خلق السماوات والأرض**، قال: ثم أتاني رجل فقال: أدرك ناقتك فقد ذهبت، فخرجت، فوجدتها تنقطع دونها السراب، وايم الله لوددت أني كنت تركتها.

قال البيهقي: «في سؤالهم دليل على أن الكلام في علم الأصول وحدث العالم ميراث لأولادهم عن أجدادهم، وقوله: «**وكان الله ولم يكن شيء غيره**» يدل على أنه لم يكن شيء غيره، لا الماء ولا العرش ولا غيرهما، وقوله: «**وكان عرشه على الماء**» يعني: ثم خلق الماء وخلق العرش على الماء، «**ثم كتب في الذكر كل شيء**»»[٢]. انتهى.

---

(١) كذا في ٣ و ٤، وفي ٢: «أهله».

(٢) انظر «تبيين كذب المفتري» (٦٦-٦٧).

وذكر غيره أن النبي ﷺ قال لأبي موسى الأشعري وقد وضع يده الكريمة على كتفه: «**قل لا حول ولا قوة إلا بالله**»، فقال: لا حول ولا قوة إلا بالله، فقال رسول الله ﷺ: «**قد أوتيت كنزا من كنوز الجنة**»(١).

قال أهل العلم: الكنز ما يبقى بعد صاحبه، ففهم من هذا الحديث الإشارة إلى ما خرج من ظهر أبي موسى، وهو الإمام أبو الحسن، يذب الفرق الضالة عن القدح في هذه الكلمة، لأن القدري يقول: تحولي عن المعصية إلى الطاعة، والجبري يقول: قولكم «إلا بالله» استثنيتم القوة بعد النفي، فيه إثبات قوة للعبد، وأنا لا أؤمن بذلك، فما آمن بالكلمة على تحقيقها وعضدها بالبرهان إلا أبو الحسن ومن قال بقوله بالكسب، لا جبري ولا قدري.

وقد أفرد البيهقي فصلا في رسالته للعميد بالثناء على الأشعري وبيان عقيدته وأنه اعتقاد أهل السنة من بين سائر الطوائف(٢).

وذكر غيره أنه إنما كان يقرر مذاهب السلف من أهل السنة.

قال أبو الوليد الباجي: قد ناظر ابن عمر منكري القدر واحتج عليهم بالحديث، وناظر ابن عباس الخوارج، وناظرهم عمر بن عبد

---

(١) أخرجه بنحوه البخاري (٤٢٠٥، ٦٣٨٤، ٦٦١٠، ٧٣٨٦) ومسلم (٢٧٠٤) من حديث أبي موسى الأشعري رضي الله عنه.

(٢) انظر «تبيين كذب المفتري» (١٠٠-١٠٨).

العزيز، وربيعة الرأي غيلان القدري في القدر، والشافعي حفص الفرد، وسائر الأئمة، وألف فيه مالك قبل أن يخلق الأشعري، وإنما بين الأشعري ومن بعده من أصحابه منهاجهم، ووسع أطناب الأصول التي أصلوها، فنسب المذهب بذلك إليه، كما نسب مذهب الفقه على رأي أهل المدينة إلى مالك، ورأي الكوفيين إلى أبي حنيفة، لما كان هو الذي صحح من أقوالهم ما رضي به الناس.

فمن الأكاذيب عليه: ما حكاه ابن حزم في «**الملل**» (١/ ١٦١) أنه كان يرى النبوة عرضا من الأعراض لا يبقى زمانين، وأن النبي إذا مات زالت نبوته وانقطعت دعوته.

قال الأستاذ أبو القاسم القشيري وإمام الحرمين وغيرهما من الأئمة: وهذا كذب على الرجل، ثم استدل الإمام على أن النبوة ليست بعرض، وإنما هي حكم الله برسالته وإخباره عن سفارته[١].

وذكر ابن حزم أن ابن فورك قتل على هذه المقالة، وأن أبا الوليد الباجي أخبره بذلك.

قال الأستاذ أبو جعفر اللبلي[٢]: «وهذه الحكاية لعمري من الكذب البارد، وإيراد مثلها يدل على العقل الفاسد، ومعاذ الله

(١) «الإرشاد» (٣٥٥).

(٢) هو أبو جعفر، أحمد بن يوسف بن علي بن يوسف، الفِهْري، اللَّبْلي، النحوي، (ت ٦٩١ هـ).

أن يقول الباجي هذه المقالة، وابن فورك أجل قدرا من هذا، ولم يمت مقتولا كما تخرص، وقد ذكر ابن عساكر عن الشيخ أبي الحسن عبد الغفار بن إسماعيل أنه دعي إلى غزنة، وجرت له بها مناظرات، وكان شديد الرد على الحنابلة، ولما عاد من غزنة سُمّ في الطريق ودفن في الحيرة، ثم نقل إلى نيسابور، ومشهده اليوم بها يزار ويستجاب الدعوة عنده[1]».

قال: «وابن حزم كثيرا ما يتقول على الأشعرية وغيرهم، ويحكي عنهم ما لا يقولونه، على ما ذكره الإمام أبو عبد الله بن طلحة أنه كان يأخذ العلم من الصحائف لا من الشيوخ، وقد قال عن الترمذي صاحب «**الجامع**» أنه رجل مجهول، وقد صحف أحاديث وبنى عليها أحكاما بينها الحافظ أبو بكر بن مفوز، ومن مصائب كتابه «**الملل والنحل**» (**٢/ ٣٧٢**) قوله أن الله تعالى قادر على أن يتخذ لنفسه ولدا، ويقول أن القدرة القديمة تتعلق بالمحال، فيجوز عنده اجتماع الضدين في محل واحد وزمن واحد، وظن في مقالته هذه أنه إن لم يقل بتعلق القدرة بالمستحيل لزم العجز، والذي يتعقله كل عاقل أن متعلق القدرة الجائز، وعدم تعلقها بالمستحيل لا يؤدي إلى العجز، لأنه لا يتصور وقوعه، كما أن القدرة لا تتعلق بالواجب لوجوده وثبوته».

---

(١) انظر «تبيين كذب المفتري» (٢٣٢-٢٣٣).

[طريق الجنيد]

(ص):

وأن طريق الشيخ الجنيد وصحبه.. طريق مقوم.

(ش):

فإن طريقهم دائرة على التسليم والتفويض، والتبري من النفس، والتوحيد بالحق.

قال بعض المطلعين: لم يكن لأحد من المبتدعة في علوم التصوف والإشارات حظ، بل كانوا محرومين مما فيه من الراحة والحلاوة والسكينة والطمأنينة.

وقد ذكر أبو عبد الرحمن السلمي من مشايخ الصوفية قريبا من ألف، ولم يوجد في جملتهم قط من نسب إلى شيء من بدع القدرية والروافض والخوارج، وذلك من عناية الله بالقوم.

وقد جمع الأستاذ أبو القاسم القشيري في «**الرسالة**» والكلاباذي في كتاب «**التعرف بمذاهب أهل التصوف**» جملا عظيمة من عقائدهم(١).

(١) وقد عقد شيخ الإسلام ابن تيمية في كتاب «الاستقامة» (١/ ٨١- ٨٤) فصلا مهما «فيما ذكره الشيخ أبو القاسم القشيري في رسالته المشهورة من اعتقاد

وإنما خص المصنف الجنيد رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ بالذكر؛ لأنه سيد الطائفة.

ويحكى أن أبا العباس بن سريج اجتاز بمجلسه فسمع كلامه،

مشايخ الصوفية»، ولم أر تخلية هذا المجموع منه.

قال ﷺ: «إنه ذكر من متفرقات كلامهم ما يستدل به على أنهم كانوا يوافقون اعتقاد كثير من المتكلمين الأشعرية، وذلك هو اعتقاد أبي القاسم الذي تلقاه عن أبي بكر بن فورك وأبي إسحاق الإسفراييني، وهذا الاعتقاد غالبه موافق لأصول السلف وأهل السنة والجماعة، لكنه مقصر عن ذلك، ومتضمن ترك بعض ما كانوا عليه، وزيادة تخالف ما كانوا عليه.

والثابت الصحيح عن أكابر المشايخ يوافق ما كان عليه السلف، وهذا هو الذي كان يجب أن يذكر، فإن في الصحيح الصريح المحفوظ عن أكابر المشايخ مثل الفضيل ابن عياض وأبي سليمان الداراني ويوسف بن أسباط وحذيفة المرعشي ومعروف الكرخي إلى الجنيد بن محمد وسهل بن عبد الله التستري وأمثال هؤلاء ما يبين حقيقة مقالات المشايخ.

وقد جمع كلام المشايخ إما بلفظه أو بما فهمه هو غير واحد، فصنف أبو بكر محمد بن إسحاق الكلاباذي كتاب «التعرف لمذاهب التصوف»، وهو أجود مما ذكره أبو القاسم وأصوب وأقرب إلى مذهب سلف الأمة وأئمتها وأكابر مشايخها، وكذلك معمر بن زياد الأصفهاني شيخ الصوفية، وأبو عبد الرحمن محمد بن الحسن السلمي جامع كلام الصوفية، هما في ذلك أعلى درجة وأبعد عن البدعة والهوى من أبى القاسم.

وأبو عبد الرحمن وإن كان أدنى الرجلين فقد كان ينكر مذهب الكلابية ويبدعهم، وهو المذهب الذي ينصره أبو القاسم، وله في ذم الكلام مصنف يخالف ما ينصره أبو القاسم، وأبو عبد الرحمن أجل من أخذ عنه أبو القاسم كلام المشايخ، وعليه يعتمد في أكثر ما يحكيه، فإن له مصنفات متعددة.

وكذلك عامة المشايخ الذين سماهم أبو القاسم في رسالته لا يعرف عن شيخ منهم أنه كان ينصر طريقة الكلابية والأشعرية التي نصرها أبو القاسم، بل المحفوظ عنهم خلافها، ومن صرح منهم فإنما يصرح بخلافها، حتى شيوخ عصره الذين سماهم».

فقيل له: ما تقول في هذا؟، فقال: لا أدري ما أقول، ولكن أرى لهذا الكلام صولة ليست بصولة مبطل، ثم صحبه ولازمه، وكان إذا تكلم في الأصول والفروع أذهل العقول، ويقول: هذا ببركة مجالسة أبي القاسم الجنيد.

وقيل لعبد الله بن سعيد بن كلاب: إنك تتكلم على كلام كل أحد، وههنا رجل يقال له الجنيد، فانظر هل تعترض عليه أم لا؟، فحضر حلقته، فسأل الجنيد عن التوحيد، فأجابه، فتحير عبد الله وقال: أعد علي ما قلت، فأعاد ولكن لا بتلك العبارة، فقال عبد الله: هذا شيء آخر لم أحفظه، أعده علي مرة أخرى، فأعاده بعبارة أخرى، فقال عبد الله: ليس يمكنني حفظ ما تقول، أمله علي، فقال: إن كنت أجزته فأنا أمليه، فقام عبد الله وقال بفضله واعترف بعلو شأنه.

ومن كلام الجنيد: «الطريق إلى الله عز وجل مسدود على خلقه إلا على المقتفين آثار رسول الله ﷺ».

وقال: «من لم يحفظ القرآن، ويكتب الأحاديث.. لم يقتد به في هذا الأمر، لأن علمنا مقيد بالكتاب والسنة».

وقال: «إني لتخطر لي النكتة من نكت القوم فلا أقبلها إلا بشاهدين عدلين من الكتاب والسنة».

(ص)

ومما لا يضر جهله وتنفع معرفته:

[وجود الشيء عينه]

الأصح أن وجود الشيء عينه، وقال كثير منا: غيره.

(ش):

ترجم القاضي أبو يعلى في «**المعتمد**» هذه المسألة باستمرار الحدوث، ودوامه ليس بصفة زائد على وجوده، خلافا لبعض الأشعرية في قولهم أنه أمر زائد على وجوده، وأنه معلل بوجوده[١].

وقد اختلفوا في وجود كل شيء هل هو عين ماهيته أو زائد عليها؟ على مذاهب:

أحدها: أنه عينه مطلقا، يعني في الواجب والممكن، وهو قول الأشعري وغيره من أئمة السنة، إلا أنهم يتسعون في عد الوجود من الصفات.

والثاني: أنه زائد على الماهية مطلقا، ونسب للمعتزلة، واختاره فخر الدين[٢]، ونسبه صاحب «**الصحائف**» (٧٨) للمحققين.

---

(١) هذه الفقرة هكذا في ٣ و ٤، وسقطت من ٢ فألحق بهامشه في آخر الفصل وفي أوله كلمة «وقد».

(٢) «المطالب العالية» (١/ ٢٩١).

والثالث: أنه عين الماهية في القديم، وزائد عليها في الحادث، وهو رأي الفلاسفة، ولهذا لم يحكه المصنف لأن خلافهم غير معتبر.

والصحيح الأول؛ لأنه لو كان زائدا لكان موجودا، مشاركا للموجودات في الوجود، مخالفا لهذه الماهية، وما به الاشتراك غير ما به الامتياز، فيكون للوجود وجود ويتسلسل.

وكان الشيخ تاج الدين التبريزي رحمه الله[1] يستشكل تحقيق محل الخلاف، لأنه لا يخلو.. إما أن يراد بالوجود العرض العام، أو الوجود المختص بكل فرد، والثاني باطل؛ لما تحقق عند الجمهور أن الوجود أمر واحد مشترك بين الماهيات، وامتناع أن يكون الوجود والشخص مشتركًا فيه، والأول باطل أيضا؛ لامتناع أن يكون العرض الخارج عن ماهية شيء نفس ذلك الشيء، أو يكون العرض العام للشيئين نفس أحدهما وعرضا للآخر.

ومن فروع هذا الخلاف: الخلاف في أن الوجود مفهوم واحد مشترك بين الموجودات أم لا؟، فالفلاسفة يقولون: إنه على سبيل التشكيك؛ لاعتقادهم أن وجود الواجب قائم بنفسه دون سائر الموجودات، والأشاعرة يقولون: على الاشتراك اللفظي، والمحققون على المعنوي، وهو التواطؤ.

---

(١) هو أبو الحسن، تاج الدين، علي بن عبد الله بن الحسين بن أبي بكر، الشافعي، الأردبيلي، التبريزي، نزيل مصر، (ت ٧٤٦ هـ).

واعلم أن المرجح عندهم أن الوجود وصف مشترك بين الواجب والممكن، واتفق الكل على أن وجوده تعالى وتقدس علة لوجود الممكنات، والقول بالاشتراك مع العلية لا يعقل، لأن العلة لا تخلو من أن تكون بمطلق الوجود أو بوجود خاص، والأول باطل، وإلا يلزم أن يكون الوجود مقدما على نفسه لوجوب تقدم العلة على المعلول، وهو محال، والثاني باطل أيضًا، لأن الوجود الخاص هو مطلق الوجود مع القيد الموجب للتخصيص، والوجود الخاص لازم التقدم لكونه علة، فيلزم أن يكون مطلق الوجود لازم التقدم لكونه جزءا لما يجب تقدمه[1]، وجزء المتقدم على الشيء مقدم على ذلك الشيء، فلو كان الوجود الخاص علة لزم تقدم الشيء على نفسه على ما قلنا، وهو محال، فيلزم إما أن لا[2] يكون الوجود علة، أو لا يكون أمرا مشتركا فيه على تقدير كونه مشتركا فيه، وكلاهما محال.

---

(١) كذا في ٤، وفي ٢ و ٣: «تقديمه».

(٢) كلمة «لا» من ٣ و ٤، وليست في ٢.

[المعدوم ليس بشيء]

(ص)

فعلى الأصح: المعدوم ليس بشيء، ولا ذات، ولا ثابت، وكذا على الآخر عند أكثرهم.

(ش):

فرع المصنف على هذا الخلاف مسألة فلنشرحها ثم نبين وجه التفريع، فنقول:

المعدوم إن كان ممتنع الوجود لذاته، كاجتماع الضدين، وقلب الحقائق.. فلا خلاف أنه عدم محض ونفي صرف، ولا يطلق عليه الشيء لفظا، وإن كان ممكن الوجود كسائر الممكنات المعدومة.. فهو محل الخلاف.

فذهب الأشاعرة إلى أنه ليس بشيء في نفسه، ولا له حقيقية في حال عدمه كما في المعدوم الممتنع الوجود، ولا حقيقة له وراء وجوده، بل وجوده ذاته، وذاته وجوده، وإذا أوجده الله تعالى فهو موجد للذات[1] والصفات، وبه قال أبو الحسين البصري.

وذهب أكثر المعتزلة إلى أنه حالة العدم شيء وذات وحقيقة حالة الوجود والعدم، حتى قالوا: إن الجوهر قبل وجوده جوهر

(١) كذا في ٢، وفي ٣ و ٤.

والعرض عرض، ويقولون: إن هذه الصفات كلها متحققة قبل الوجود، وإذا وجدت لم تزدد في صفاتها، بل هي في حالة العدم كالموجود، وهذا يجر بهم إلى القول بقدم العالم.

والخلاف راجع إلى معنى الوجود.

فعندنا لا فرق بين الوجود والثبوت، فلا يكون المعدوم شيئا، لأن كل ما ليس بموجود لا يكون ثابتا، فهو معدوم.

وعندهم الثابت أعم من الموجود والمعدوم، وفسروه بكون الماهية متقررة في كونها تلك الماهية مثلا، وقالوا: المعنى بكون السواد المعدوم ثابتا كونه حالة العدم سوادا، وسلموا أن المعدوم الممتنع نفي محض، وسموه منفيا، فقسموا الثابت إلى الموجود والمعدوم، وجعلوا الموجود مقابل المعدوم، والثابت في مقابلة المنفي.

واحتجوا بأن المعدوم معلوم، وكل معلوم ثابت، وجوابه: إن أريد في الخارج فلا نسلم، وفي العقل لا نزاع فيه.

ولنا: قوله تعالى: ﴿خَلَقْتُكَ مِن قَبْلُ وَلَمْ تَكُ شَيْـًٔا﴾ [مريم: ٩]، فدل على أن الممكن قبل أن لا يوجد لا يسمى شيئا، إذ لو كان يقع على المعدوم لصار معنى الكلام: ولم تكن معدوما، وهو محال، وعلى هذا فـ«شيء» مساو لقولنا «موجود»، لا أعم منه، وما وقع في القرآن من إطلاق «شيء» على المعدوم، كقوله: ﴿إِنَّ زَلْزَلَةَ ٱلسَّاعَةِ شَىْءٌ

عَظِيمٌ ﴾ [الحج: ١]، وقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَآ أَرَدْنَٰهُ﴾ [النحل: ٤٠]، ونحوه.. فباعتبار ما يؤول إليه، ولما تحقق الوجود نزل منزلة الموجود، لقوله تعالى: ﴿أَتَىٰٓ أَمْرُ ٱللَّهِ﴾ [النحل: ١].

وإنما قال: «**ولا ذات**»؛ لأن بعض المعتزلة قال: يسمى شيئا وليس بذات، ورده ابن القشيري في «**المرشد**» بأن العقل لا يدل على الأسامي، وليس هنا نقل حقيقة من أهل اللغة، وإن أراد الخصم أنه يسمى شيئا تجوزا عاد الخلاف إلى اللفظ.

إذا علمت هذا فوجه التفريع: أن إن قلنا: إن وجود الشيء عينه.. فالمعدوم ليس بشيء، لأنه متى زال الوجود لزم القطع بزوال الماهية، فلا يكون المعدوم شيئا، ولا يمكن معه القول بأنه شيء في الخارج، وإلا لزم اجتماع النقيضين، وهو اجتماع الوجود والعدم، وإن قلنا: زائد على الماهية.. فقيل: إنه شيء؛ لانفكاك الماهيتين عن الوجود، وقال الأكثرون: ليس بشيء وإن قلنا بالزائد لتلازمهما.

[الاسم المسمى(١)]

(ص):

وأن الاسم المسمى.

(ش):

أي: عين المسمى وذاته، والعبارة التي عبر بها عن المسمى [تسميات(٢)]، هذا قول الأشعري، ومن الحجة له إجماع المسلمين على أن الحالف باسم من أسماء الله تعالى تنعقد يمينه كالحالف بالله، ولو كان اسم الله غير الله لكان الحالف به حالفا بغير الله، فلا تنعقد يمينه، وبقوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ فَٱدْعُوهُ بِهَا﴾ [الأعراف: ١٨٠]، فهو سبحانه مدعو بها باعتبار أن المدعو هو المسمى، وإنما يدعى باسمه، وجعل الاسم مدعوا باعتبار أن المقصود به المسمى، [وقال تعالى: ﴿ٱسْمُهُۥ يَحْيَىٰ﴾ [مريم: ٧]، ثم نادى الاسم فقال: ﴿يَٰيَحْيَىٰ﴾ [مريم: ١٢]، وقال: ﴿مَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِهِۦٓ إِلَّآ أَسْمَآءً سَمَّيْتُمُوهَآ﴾ [يوسف: ٤٠] وإن أراد الأشخاص المعهودة، لأنهم كانوا يعبدون المسميات، وقال تعالى:

(١) انظر «منع الموانع» (٢٥٦-٢٦٣).

(٢) ما بين المعقوفتين اجتهاد مني، وكذلك هو في «الصحائف» (٣٩٦) للسمرقندي، وفي النسخ ٢ و٣ و٤: «مسميات».

﴿سَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى﴾ [الأعلى: ١]، و﴿تَبَارَكَ اسْمُ رَبِّكَ﴾ [الرحمن: ٧٨]، وهو كثير(١)](٢).

وعند المعتزلة أنه غيره، ومنهم من فصل بين الأسماء الوصفية فلا يقال هو المسمى ولا غيره، وبين الأسماء النفسية [يقال هو لا غيره(٣)]، ونسب للأشاعرة.

وقال الأستاذ أبو إسحاق في قوله تعالى ﴿إِنِّي أَنَا اللَّهُ﴾ [القصص: ٣٠]: إن المسمى بقول: «أنا الله» ذات الله، وقول «الله» لا يقال فيه هو الله ولا غيره.

وقال ابن عطية في «**تفسيره**» (١/ ٦٦): «مر بي أن مالكا سئل عن الاسم أهو المسمى؟، فقال: ليس به ولا غيره، يريد دائما في كل موضع».

وفي المسألة مذهب آخر، وهو الوقف، حكاه الواحدي في «**البسيط**» (١/ ٤٤٢) «عن ثعلب فقال: سئل أحمد بن يحيى عن الاسم أهو المسمى أم غيره؟، فقال: قال أبو عبيدة: الاسم هو المسمى، وقال سيبويه: الاسم غير المسمى، فقيل له: فما قولك؟، قال: ليس لي فيه قول». انتهى.

---

(١) قوله: «وهو كثير» من ٣، وليس في ٢.

(٢) ما بين المعقوفتين كذا في ٣، وسقط في القسم الرديء من ٤، وهو في ٢ عقب الفقرة بعده، عقب قوله: «ونسب للأشاعرة».

(٣) ما بين المعقوفتين كذا في ٣، وفي ٢ و ٤: «فلا يقال هو ولا غيره».

واعلم أنه كثر نقل الناس هذا الخلاف من غير بحث عن تحقيقه والمراد منه، حتى شنعوا على من قال: إنه عينه أن يحترق فم من تلفظ بالنار، إلى غير ذلك من الهذيان.

وذكر صاحب «**الصحائف**» (**٣٩٧**) أن النزاع لفظي؛ لأنهم إن أرادوا بالاسم اللفظ الدال على شيء مجردًا عن الأزمنة.. فلا شك أنه غيره، وإن أرادوا به غير ذلك.. فلا يصح أن يكون غير المسمى، فلا نزاع فيه.

وذكر الإمام في «**نهاية العقول**» نحوه، وقال في «**تفسيره**» (١/ ١١٦): «إن كان المراد بالاسم هذا اللفظ الذي هو أصوات، وبالمسمى تلك الذوات في أنفسها.. فهو غير المسمى، وإن كان المراد بالاسم ذات المسمى وبالمسمى أيضا تلك الذات.. كان قولنا «الاسم هو المسمى» معناه أن ذات الشيء عين ذلك الشيء، وهذا وإن كان حقا إلا أنه من الواضحات، فثبت أن الخوض في هذه المسألة على جميع التقديرات يجري مجرى العبث». انتهى.

وكذا قال ابن الحاجب في «**شرح المفصل**» (١/ ٤١٧): «لا خلاف أنه يطلق الاسم على المسمى، [وعلى[1]] التسمية، وإنما الخلاف هل هو في التسمية مجاز وفي المسمى حقيقة أو العكس؟، والأول مذهب الأشعري،

---

(١) كذا في «الإيضاح في شرح المفصل» لابن الحاجب، وفي النسخ ٢ و ٣ و ٤: «وهو»، والمعنى ينخرم على هذا.

والثاني مذهب المعتزلة، [وهو اختلاف[1]] لفظي لا يتعلق باعتقاد ولا بحقيقة، وفي القرآن ظواهر في المذهبين، قال تعالى: ﴿مَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِهِۦٓ إِلَّآ أَسْمَآءً﴾، ﴿سَبِّحِ ٱسْمَ رَبِّكَ ٱلْأَعْلَى﴾، وهذا على مذهب الأشعري، وقال تعالى: ﴿أَنۢبِـُٔونِى بِأَسْمَآءِ هَٰٓؤُلَآءِ﴾ [البقرة: ٣١]، ﴿ٱسْمُهُ ٱلْمَسِيحُ عِيسَى ٱبْنُ مَرْيَمَ﴾ [آل عمران: ٤٥]، وهذا على مذهب المعتزلة». انتهى.

وليس كما قالوا، بل مطلع الخلاف في هذه المسألة أن المعتزلة لما أحدثوا القول بخلق القرآن وأسماء الله.. قالوا: إن الاسم غير المسمى، تعريضا بأن أسماء الله غيره، وكل ما سواه مخلوق، كما فعلوا في الصفات، حيث لم يثبتوا حقائقها، بل أحكامها، تعلقا بأن الصفة غير الموصوف، فلو كان له صفات لزم تعدد القديم، وموهوا على الضعفة بأن الاسم من جنس الألفاظ، والمسمى ليس بلفظ، وقالوا: الاسم اللفظ، فليس لله في الأزل اسم ولا صفة، فلزمهم نفي الصفة الإلهية، تعالى الله عن ذلك.

ولما رأى أهل الحق ما في هذه المقالة من الدسيسة أنكروها ونفروا عنها، حتى قال يونس بن عبد الأعلى: سمعت الشافعي يقول: «إذا رأيت الرجل يقول: الاسم غير المسمى.. فاشهد عليه بالزندقة»[2].

---

(١) ما بين المعقوفتين كذا في ٢ و«الإيضاح»، وفي ٣ و ٤: «وهذا خلاف».

(٢) أخرجه البيهقي في «مناقب الشافعي» (١/ ٤٠٥).

وعارضهم من قال الاسم هو المسمى، ولم يقصدوا به أن نفس اللفظ هو حقيقة الذات، فإن فساد ذلك معلوم بالبديهة، وإنما قصدوا به دفع تمويههم، وأن الاسم حيث ذكر بوصف أو خبر عنه فإنما يراد به نفس المسمى، ولولا هو لم يذكر أصلا، واستشهدوا بقوله: ﴿سَبِّحِ ٱسۡمَ رَبِّكَ ٱلۡأَعۡلَى﴾ وإنما يسبح الرب سبحانه وتعالى، وقوله: ﴿نُبَشِّرُكَ بِغُلَٰمٍ ٱسۡمُهُۥ يَحۡيَىٰ﴾، ثم قال: ﴿يَٰيَحۡيَىٰ﴾، فنادى الاسم وإنما المقصود المسمى، وبقوله: «هو الله الرحمن الرحيم» [الحشر: ٢٢-٢٤]، فأخبر عن هذه الصفات بهذه الألفاظ.

وفرق من فصل بين النفسية والوصفية، فإن الأسماء الصفات تفيد الإشارة إلى الذات وإلى معاني قائمة بالذات، وتلك المعاني هي المقصودة بتلك الأسماء، بخلاف ما يقصد به نفس الذات[١].

(١) قال العراقي: «قال الشيخ الإمام بهاء الدين أبو حامد بن السبكي أخو المصنف في ما كتبه على «**مختصر ابن الحاجب**»: وجه التحقيق فيها على ما تلقيناه من أفواه مشايخنا رضي الله عنهم أن يقال: إذا سميت شيئا باسم؛ فالنظر في ثلاثة أشياء: ذلك الاسم، وهو اللفظ، ومعناه قبل التسمية، ومعناه بعد التسمية، وهو الذات التي أطلق اللفظ عليها، والذات واللفظ متغايران قطعا، والنحاة إنما يطلقون الاسم على اللفظ؛ لأنهم إنما يتكلمون في الألفاظ، وهو غير المسمى قطعا عند الفريقين، والذات هي المسمى عند الفريقين، وليس هو الاسم قطعا، والخلاف في الأمر الثالث: وهو معنى اللفظ قبل التلقيب.

فعلى قواعد المتكلمين يطلقون الاسم عليه، ويختلفون في أنه الثالث أم لا؟، فالخلاف عندهم حينئذ في الاسم المعنوي هل هو المسمى أم لا؟، لا في الاسم اللفظي، وأما النحاة فلا يطلقون الاسم على غير اللفظ؛ لأن صناعتهم إنما تنظر في الألفاظ والمتكلم لا ينازع في ذلك، ولا يمنع هذا الإطلاق؛ لأنه

قال بعض المتأخرين[(١)]: وفصل الخطاب في هذه المسألة أن لفظ «غير» لا يطلق غالبا إلا على المباين المنفصل، فإذا قيل: «هذا غير هذا» أي: مباين له، ويطلق أيضا فيما سوى الهوية، وعلى الأول فبين الغيرية والهوية مرتبة، فمنع أهل السنة أن يقال: الاسم غير المسمى أو الصفة غير الموصوف، لما فيه من إيهام المعنى الأول الذي تذرعت به المعتزلة إلى مذهبها، وصدق قولهم: لا هو هو ولا هو غيره، إذ قد [ظهر بين[(٢)]] الهوية والغيرية مرتبة، فإذا نظر الناظر في هذه المسألة تبادر ذهنه إلى الحال الأصلية، فحكم بالتغاير، وغفل عن كون الاستعمال أفاد التلازم والاتحاد، فلا يقال: «زيد» إلا ويراد به نفس الذات، ولما رأى المحققون ما في الغيرية من

إطلاق الاسم المدلول على الدال، ويزيد شيئا آخر وعاه علم الكلام إلى تحقيقه في مسألة الأسماء والصفات وإطلاقها على الباري تعالى، على ما هو مقرر في علم أصول الدين.

ومثال ذلك إذا قلت: عبد الله أنف الناقة؛ فالنحاة يريدون باللقب لفظ «أنف الناقة»، والمتكلمون يريدون معناه، وهو ما يفهم منه من مدح أو ذم، وقول النحاة: إن اللقب ويعنون به اللفظ مشعر بضعة أو رفعة.. لا ينافيه؛ لأن اللفظ يشعر لدلالته على المعنى، والمعنى في الحقيقة هو المقتضي للضعة أو الرفعة، وذات عبد الله هي الملقب عند الفريقين.

فهذا تنقيح محل الخلاف في هذه المسألة، فليتأمل؛ فإنه تنقيح حسن، وبه يظهر أن الخلاف في أن الاسم هو المسمى أم غيره خاص بأسماء الأعلام المشتقة، لا في كل اسم. انتهى».

(١) كذا في ٢ و ٣، وفي القسم الرديء من ٤: «الأشاعرة».

(٢) ما بين المعقوفتين كذا في ٣ و ٤، وفي ٢: «يظهر أن بين».

الدخل، وفي الهوية من فتح الظاهر المفتقر للتأويل.. تأدبوا بأدب الله ورسوله فقالوا: الاسم للمسمى، كقوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ﴾، وقوله ﷺ: «إن لله تسعة وتسعين اسما». انتهى.

وذكر البيهقي في «الشعب» (١/ ٢٤٢-٢٤٩) عن الأستاذ أبي إسحاق «أن أسماء الله تعالى على ثلاثة أقسام: قسم منها للذات، وقسم لصفات الذات، وقسم لصفات الفعل، فالأول: الاسم والمسمى واحد كإله وملك وقديم، ومعنى قولنا «هو المسمى»: أنه لا يثبت بالاسم زيادة صفة للمسمى[١]، بل هو إثبات للمسمى، والثاني: الاسم صفة قائمة بالمسمى كالعالم والقادر، فلا يقال هو المسمى ولا غير المسمى، لأن الاسم هو العلم والقدرة، والثالث: صفات الفعل كالخالق والرازق فالاسم فيه غير المسمى، لأن الخلق والرزق غيره.

فأما التسمية إذا كانت من المخلوق فهي منها غير الاسم والمسمى، وإذا كانت التسمية من الله فإنها صفة قائمة بذاته، وهو كلامه، لا يقال أنها المسمى ولا غيره.

وذهب بعض أصحابنا من أهل الحق في جميع أسماء الله إلى أن الاسم والمسمى واحد، قال: والاسم في قولنا «عالم» و«خالق» لذات الباري التي لها صفات الذات من العلم والقدرة، [وصفات

(١) كذا في الأصل المنقول منه والقسم الرديء من ٤، وفي ٢ و ٣: «المسمى».

الفعل كالخلق والرزق[(١)]، ولا نقول لهذه الصفات أنها أسماء، بل الاسم ذات هو الله الذي له هذه الصفات».

قال البيهقي: «وإلى هذا ذهب الحارث المحاسبي فيما حكاه ابن فورك، قال: ويصح ذلك عندي بما يشهد له اللسان، ألا ترى لقوله تعالى: ﴿بِغُلَٰمٍ ٱسْمُهُۥ يَحْيَىٰ﴾ [فأخبر أن اسمه «يحيى»، ثم قال(٢)]: ﴿يَٰيَحْيَىٰ﴾ يخاطب اسمه، فعلم أن اسمه هو، وكذلك قوله تعالى: {ما تعبدون من دونه إلا أسماء سميتموها} وأراد المسميات، ولأنه لو كان المسمى أو غيره لكان القائل إذا قال: عبدت الله، و«الله» اسمه.. أن يكون عبد اسمه، إما غيره، وإما أن لا يقال أنه هو، وذلك محال.

وقوله: «**إن لله تسعة وتسعين اسما**» معناه تسميات العباد لله، لأنه في نفسه واحد.

ومن أصحابنا من أجرى الأسماء مجرى الصفات».

قال البيهقي: «والمختار من هذه الأقاويل ما اختاره الشيخ ابن فورك».

---

(١) ما بين المعقوفتين اجتهاد مني، وهو الموافق لسياقة الأصل المنقول منه، وفي النسخ ٢ و ٣ و ٤: «وصفات الخلق كالرزق».

(٢) ما بين المعقوفتين من الأصل المنقول منه، وليس في النسخ ٢ و ٣ و ٤.

[أسماء الله توقيفية]

(ص):

وأن أسماء الله توقيفية.

(ش):

في هذه المسألة مذاهب:

أحدها وهو قول الأشعري: أنه لا يجوز إطلاق شيء من الأسماء والصفات على الله تعالى إلا بإذن من الكتاب والسنة أو الإجماع.

وعليه حمل ابن فورك قوله ﷺ: «**إن لله تسعة وتسعين اسما، من أحصاها دخل الجنة**»[1]، قال: «معنى أحصاها على الاختصاص، ولم يخص معها غيرها، ولم يزد فيها، ولم ينقص منها، ووقف حيث وُقِّف، تنبيها بذلك على أنه لا مدخل للقياس على أسمائه، وأنه لا يتعدى ما ورد به الشرع، ولهذا قال تعالى: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ فَٱدْعُوهُ بِهَا ۖ وَذَرُوا۟ ٱلَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِىٓ أَسْمَٰٓئِهِۦ﴾ [الأعراف: ١٨٠]، والملحد فيها هو الجائر بأحد الطريقين، إما بأن يزيد فيها ما لم يأذن فيه كقول المجسم أنه كائن في جهة، وإما بأن ينقص منها ما قد أذن فيه كقول الجهمي لا يقال له: «شيء» ولا «موجود» ولا «سميع» ولا «بصير»». انتهى.

---

(١) أخرجه البخاري (٢٧٣٦، ٧٣٩٢) ومسلم (٢٦٧٧) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

وعلى هذا فاشترط بعضهم القطع، والصحيح كما قاله ابن القشيري في «المرشد» والآمدي[١] وغيرهما الاكتفاء بالظواهر وأخبار الآحاد كما في سائر الأحكام، وهو أن يكون ظاهرًا في دلالته وفي صحته ليكون التجويز والمنع من الأحكام الشرعية فيكتفى به كسائر الأحكام العملية، قال ابن القشيري: نعم لا يجوز إطلاق اسم ووصف في حق الرب بالأقيسة الشرعية وإن كانت من مقتضيات العمل. انتهى[٢].

ثم هل يكفي في كون الكلمة اسما من أسماء الله تعالى بوجودها في كلام الشارع من غير تكرار ولا كثرة أو لا بد منه؟، فيه رأيان.

والثاني: كل ما دل على ما يليق بجلاله صح بلا توقيف.

وقال القاضي أبو بكر: كل لفظ أوهم نقصا ممتنع، وكل ما صح من الألفاظ.. فإن ورد الشرع بالمنع منه منعناه، وإن لم يرد إذن ولا منع توقفنا[٣].

وغيره جزم بأنه إذا دل على صفة كمال جاز الإطلاق، وهؤلاء يحملون الألف واللام في قوله: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ﴾ على الجنس لا العهد.

---

(١) «أبكار الأفكار» (٢/ ٥٠١).

(٢) كذا في ٢ و ٤، وفي ٣: «قال»، وتحقيق الحق منهما يحتاج لمراجعة «المرشد».

(٣) كذا ورد ذكر مذهب أبي بكر هنا، ويعارضه ما في «الغيث»: «ذهب القاضي أبو بكر إلى جواز تسميته بكل ما لاق بجلاله من غير توقيف، إلا أن يوهم نقصا»، وكذلك حكاه عنه الغزالي في «المقصد الأسنى» (١٥٤).

والثالث واختاره الغزالي: أنه لا يجوز في الاسم إلا بالتوقيف، والصفات لا تتوقف، ففرق بين الاسم والصفة، لأن وضع الاسم في حق الواحد منا غير لائق ففي حق الله أولى، وأما الصفات والألفاظ مختلفة فهو جائز في حقنا من غير منع، وكذا في حق الباري.

وقال بعض المحققين: لو تركنا ومقتضيات العقول لم نسم الباري سبحانه وتعالى باسم ولا وصفناه بوصف، فإن عباراتنا واقعة على معان قاصرة، وأنى لهذا النقصان أن يعبر عن ذلك الجلال أو الكمال، وقد ضل في هذه المسألة طائفتان: **طائفة** حكّموا مبادئ العقول، ولم يعولوا على الشرع المنقول، فقالت: لا نسمي الله باسم ولا نصفه بصفة، وهم الفلاسفة، فعطلوا، **وطائفة** أطلقوا عليه كل اسم، ونسبوا إليه كل فعل، **والحق** الطريقة الوسطى، فنصفه بما وصف به نفسه، ولهذا قال إمام الحقائق ورئيس المخالف والموافق: لا سبيل إلى إطلاق لفظ الحقيقة في أسماء الباري وصفاته، وإنما ذلك كله مجاز، فإن المعاني الإلهية تقصر عنها الأسماء الحادثة، فكل لفظ يعبر به عن شيء موجود محدث لا يجوز إطلاقه على القديم على الوجه الذي يعبر به عن المحدث، فالعقل لا حكم له إلا في المعاني، لا في العبارات، ولا يجري ذلك فيما طريقه النفي، إذ لا يحصره ضبط، وربما ضبط بأن يقول: أنفي عنه ما يؤدي إلى حدوثه، أو حدوث معنى فيه، أو التشبيه بخلقه، أو تكذيبه في خبره، أو

تجويزه في فعله، فكل ذلك لا يتوقف على السمع، وكذلك كل صفة تعلم بالعقل ككونه حيا عالما وغيرهما من الصفات الذاتية، أو لم يخل العقل عن [توقيف[1]] ووحي، وإذا كان آدم ﷺ قد نبئ بالأسماء فالعقول قاصرة لا تستقل بذواتها في إدراك صانعها على التفصيل حتى يمدها الله بنوره على ألسنة الرسل.

(١) كذا أثبته عن اجتهادي، وفي النسخ ٢ و ٣ و ٤: «توقف».

[الاستثناء في الإيمان[1]]

(ص):

وأن المرء يقول: «أنا مؤمن إن شاء الله تعالى»، خوفا من سوء الخاتمة والعياذ بالله، لا شكا في الحال.

(ش):

في الاستثناء في الإيمان مذاهب:

أحدها: عدم الجواز، وهو رأي أبي حنيفة وجماعة؛ لأنه شك، والشك في الإيمان كفر.

والثاني: الوجوب، نظرا إلى الموافاة، وهي مجهولة.

والثالث: الجواز، وهو قول أكثر السلف، وحكي عن عمر وابن مسعود رضي الله عنهما، وعليه الشافعية، والمالكية، والحنابلة، والأشعري، وأصحاب الحديث كسفيان الثوري وأحمد، واحتج له بقوله ﷺ لأصحابه: «**إني لأرجو أن أكون أتقاكم لله**»[2]، وقال في الميت: «**وعليه يبعث إن شاء الله**»[3].

---

(١) انظر «منع الموانع» (٢٦٣-٢٦٨)، فقد استفاد منه الشارح كثيرًا.

(٢) صحيح، أخرجه مالك في «الموطأ» (١/ ٣٩٠، ر ٧٩٣) من حديث عائشة رضي الله عنها.

(٣) صحيح، أخرجه ابن ماجه (٤٢٦٨) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

وفي المسألة مذهب آخر: وهو التفصيل بين الإيمان والإسلام، فيقول: «أنا مؤمن إن شاء الله تعالى»، [ويقول: «مسلم» ولا يستثني[1]]، حكاه محمد بن نصر المروزي في كتاب «**تعظيم قدر الصلاة**» (٢/٥٢٨، ر ٥٨٤) عن أحمد بن حنبل، وهو غريب.

وعجبٌ من أبي حنيفة في إنكارها، فإنها صحت عن ابن مسعود وهو شيخ شيخه، وقال بها الماتريدي من الحنفية.

والكل متفقون على أن ذلك ليس على معنى الشك والتردد في الماضي، ولا فيما هو راجع للآن، ولا في المستقبل بالنسبة إلى العقد والتصميم، وذكروا له محامل.

أحدها: [تركهم[2]] تزكية النفس، والإيمان أعلى صفات المدح، والاستثناء مضعف لها.

الثاني: التبرك بذكر الله تعالى وإن لم يكن مشكوكا فيه، كقوله تعالى: {لتدخلن المسجد الحرام إن شاء الله} [الفتح: ٢٧]، وقوله ﷺ: «**وإنا إن شاء الله بكم لاحقون**»[3].

---

(١) ما بين المعقوفتين كذا في ٢، وفي ٣: «ولا يقول: «أنا مسلم» ويستثني»، وفي ٤: «ولا يقول: أنا مسلم إن شاء الله تعالى»، والأول هو الموافق لسياق الأصل المنقول منه.

(٢) كلمة «تركهم» ليست في النسخ ٢ و ٣ و ٤، وإنما ألحق بهامش نسخة ٢، ويوافق ما في «منع الموانع».

(٣) أخرجه مسلم (٩٤٩) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه ومن حديث عائشة رضي الله عنها (٩٧٤).

الثالث: أن المشيئة راجعة إلى كمال الإيمان، فإنه قد يكون أخل ببعضه، فيستثني لذلك.

الرابع: أنها راجعة إلى ما يقع من الأعمال إذا جعلنا الأعمال من الإيمان، وهو قريب مما قبله، فالإيمان مجزوم به، والترديد في الأعمال.

وتوقف والد المصنف في هذا فقال: «ولك أن تقول: دخول الأعمال عندهم في كماله لا في أصله، وليس من شرط اسم الفاعل كماله، إلا أن يقال: خشوا كمال إيهام الإيمان، أو أن اسم الفاعل يقتضي زيادة ثبوت ودوام على أصل الفعل».

الخامس: أنها ترجع إلى حسن الخاتمة والموافاة، لأنها الأصل الذي عليه التعويل، كما أن الصائم لا يصح [الحكم عليه بالصوم إلا آخر النهار[١]]، فلو طرأ المفطر في أثنائه لم يكن صائما، وهو معنى ما روي عن ابن مسعود لما قيل له: إن فلانا[٢] يقول: أنا مؤمن ولا أستثني[٣]، فقال: قولوا له: أهو في الجنة؟، فقال: الله أعلم، فقال: فهلا وكلت الأولى كما وكلت الثانية[٤].

(١) ما بين المعقوفتين كذا في «الغيث»، وفي النسخ ٢ و ٣ و ٤: «عليه الحكم بالصوم إلا إلى آخر النهار».

(٢) كلمة «فلانا» شطب عليه في ٢ وأثبت بدله في الهامش مصححا: «قائلا».

(٣) كذا في ٣ و ٤، وفي ٢: «يستثني».

(٤) أخرجه أبو عبيد القاسم بن سلام في «الإيمان» (٣٥، ر ٩) والآجري في «الشريعة» (٢/٦٦٥، ر ٢٨٤)، كلاهما من طريق الحسن عن ابن مسعود، وهو منقطع، لكن يشهد له رواية ابن بطة في «الإبانة الكبرى» (٢/٨٦٩، ر ١١٨١) له من طريق أبي وائل.

وكان أخو المصنف الشيخ بهاء الدين رحمهما الله يقول: إن حقيقة «أنا مؤمن» هو جواب الشرط أو دليل الجواب، وكل منهما لا بد أن يكون مستقبلا، فمعناه: أنا مؤمن في المستقبل إن شاء الله، وحينئذ فلا حاجة إلى تأويل ذلك، بل تعليقه واضح مأمور به بقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقُولَنَّ لِشَاْىءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَٰلِكَ غَدًا ﴿٢٣﴾ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾ [الكهف: ٢٣-٢٤].

وهذا قد يعكر عليه أنه مأمور به في المستقبل بالعقد والتصميم، والتعليق ينافيه.

ويحصل من هذا كله أن النزاع في هذه المسألة لفظي، لاتفاقهم على أن أمر الخاتمة مجهول، وأن الاعتقاد الحاضر يضره أدنى تردد، وأن الانتفاع به مشروط بالموافاة عليه، فلم يبق إلا أنه هل يسمى إيمانا، وذلك أمر لفظي.

وجعل أبو الليث السمرقندي في كتاب «**البستان**» المنع منه أمرا صناعيا، وهو أن الاستثناء يستعمل للاستقبال، ولا يستعمل للماضي ولا للحال، فلا يصلح أن يقال: هذا ثوب إن شاء الله تعالى، فلا يصلح: أنا مؤمن إن شاء الله[١].

وعدّا جماعة هذا إلى غيره من الطاعات، فكانوا يقولون: «صليت إن شاء الله» بمعنى القبول، بل صاروا يستثنون في كل شيء.

---

(١) انظر «بستان العارفين» بهامش «تنبيه الغافلين» كلاهما للسمرقندي (١٢١) آخر الباب العشرين بعد المائة.

واعلم أن المصنف اقتصر من المحامل على الخامس، وقد يعكر عليه قول الحليمي[١]: «إن المؤمن لا ينبغي أن يمتنع من تسمية نفسه مؤمنا في الحال لما يخشاه من سوء العاقبة نعوذ بالله منه؛ لأن ذلك لا يقلب الموجود من الإيمان معدوما، وإنما يحبط أجره، فالردة الطارئة - والعياذ بالله - لا ترفع الإيمان السابق، بل تقطعه من حين وجودها، وتحبط أجر ما مضى لا عينه»، يعني: بدليل أنه لو عاد إلى الإسلام لم يلزمه قضاء ما فعله قبل الردة، وإنما يحسن الاستثناء إذا قال: أنا مؤمن وأعيش مؤمنا وأموت مؤمنا، وعليه يحمل قول ابن مسعود: «قل: إني في الجنة»، فإنه الذي يعلم كونه في الجنة، لا من كان مؤمنا ساعة أو يوما أو سنة في عمره.

فائدة: عن سفيان الثوري لا يجوز لأحد أن يقول: أنا مؤمن في علم الله؛ لأن علم الله لا يتغير، وقد يتبدل حال الإنسان، فيصبح مؤمنا ويمسي كافرا وبالعكس، قال المحب الطبري: وفي إطلاق هذا نظر، فإن من قال: أنا في علم الله الآن مؤمن، وهو يعلم من نفسه الإيمان، فهو محق، وعلم الله متعلق بالمعلوم على ما هو به في كل وقت بحسبه، ولا يتغير ولا يتبدل، ولا يقال: علمه في الوقت الثاني بعدم إيمانه فيه محدث، لأن علمه الثاني غير الأول، لأنا نقول: علمه قديم بالمكان في الوقتين على اختلاف صفته،

---

(١) «المنهاج في شعب الإيمان» (١/ ١٢٩).

وإنما تعلقه بالمعلوم فيهما محدث، [فالتعلق قديم والمتعلق والمتعلق حادثان[١]]، ومثله قوله تعالى: ﴿مَا يَأْتِيهِم مِّن ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِم مُّحْدَثٍ﴾ [الأنبياء: ٢]، أي: تنزيله محدث، والذكر قديم.

ولا يجوز أن يقطع في حق أحد بجنة إلا في حق الأنبياء ومن شهد له الرسول بها، لأن خبره حق.

(١) كذا في النسخ ٢ و ٣ و ٤، ولعله: «فالمتعلِّق قديم، والتعلق والمتعلَّق حادثان».

[الاستدراج]

(ص):

وأن ملاذ الكافر استدراج.

(ش):

هل لله تعالى على الكافر نعمة؟، اختلف فيه على مذاهب:

أحدها: نعم؛ لقوله تعالى حكاية عن قوم هود: ﴿فَٱذۡكُرُوٓاْ ءَالَآءَ ٱللَّهِ﴾ [الأعراف: ٦٩ و ٧٤]، ﴿يَعۡرِفُونَ نِعۡمَتَ ٱللَّهِ ثُمَّ يُنكِرُونَهَا﴾ [النحل: ٨٣].

والثاني: لا، وإنما أعطوه من متاع الدنيا استدراج لا نعمة، فهو كالعسل المسموم، ونسب للأشعري.

والثالث: إثبات الدنيوية دون الدينية، قال القاضي أبو يعلى في «**المعتمد**»: إنه ظاهر كلام أصحابهم.

وقال الآمدي في «**الأبكار**» (٢/ ١٨٥): «لا نعلم خلافا بين أصحابنا أن الله تعالى ليس له على من علم إصراره على الكفر نعمة دينية، وأما النعمة الدنيوية فاختلفوا فيها، وللأشعري قولان، وميل القاضي أبي بكر إلى الإثبات، وأجمعت المعتزلة على أن لله على

الكافر النعمة الدينية والدنيوية»، ثم أشار إلى أن الخلاف لفظي[١]، فإن من نفى النعم مطلقا لا ينكر الملاذ في الدنيا وتحقيق أسباب الهداية، غير أنه لا يسميها نعما لما يعقبها من الهلاك، ومن أثبت كونها نعما لا ينازع في تعقيب الهلاك لها، غير أنه سماها نعما للصورة.

قلت: وهو كما قال، ويرجع إلى تفسير النعمة بماذا؟، هل هي مجرد الملاذ والتنعم؟.. فعلى الكافر نعم عظيمة، أو التنعم مع سلامة العاقبة فيه؟.. فلا نعم عليهم، بل هي نقمة، والأول أقوى في النظر؛ لأن الله تعالى سماها نعمة وآلاء بقوله: ﴿وَإِن تَعُدُّوا نِعْمَةَ اللَّهِ لَا تُحْصُوهَا﴾ ثم قال: ﴿إِنَّ الْإِنسَانَ لَظَلُومٌ كَفَّارٌ﴾ [إبراهيم: ٣٤]، دل على أن نعمه على القبيلين، وإن كان إحداهما في الحقيقة استدراجا، كما قال تعالى: ﴿أَيَحْسَبُونَ أَنَّمَا نُمِدُّهُم بِهِ مِن مَّالٍ وَبَنِينَ ﴿٥٥﴾ نُسَارِعُ لَهُمْ فِي الْخَيْرَاتِ ۚ بَل لَّا يَشْعُرُونَ ﴿٥٦﴾﴾ [المؤمنون: ٥٥-٥٦] ﴿فَلَا تُعْجِبْكَ أَمْوَالُهُمْ وَلَا أَوْلَادُهُمْ﴾ [التوبة: ٥٥].

والاستدراج ضرب من ضروب القدر، بل بحر من بحاره، غرق فيها الخلق، إلا من تداركه الله فأنقذه منه، أو حفظه ابتداء عنه، ولقد أحسن أبو العباس السياري[٢] فيما حكاه القشيري في

---

(١) «أبكار الأفكار» (٢/ ١٩٠-١٩١).

(٢) هو أبو العباس القاسم بن القاسم بن مهدي السياري، المروزي، سبط الحافظ أحمد بن سيار، (ت ٣٤٢ هـ).

«الرسالة» (٨٢) قال: «عطاؤه على نوعين: كرامة واستدراج، فما أبقاه عليك فهو كرامة، وما أزاله عنك فهو استدراج، فقل: أنا مؤمن إن شاء الله»، ومنه يظهر مناسبة ذكر المصنف هذه المسألة عقيب ما قبلها.

[المشار إليه بـ"أنا"]

(ص):

وأن المشار إليه بـ«أنا» الهيكل المخصوص.

(ش):

في حقيقة النفس الإنسانية، والمراد به: ما يشير إليه كل أحد بقوله «أنا»، اختلفوا فيه.. فذهب كثير من المتكلمين إلى أنه [البدن المعين و[1]]الهيكل المخصوص، وقال في «**المطالب**» (٧/ ٣٥) أنه «قول جمهور الخلق والمختار عند أكثر المتكلمين»، لأن كل عاقل إذا قيل له: ما الإنسان وما حقيقته؟.. فإنه يشير إلى هذه البنية المخصوصة، ولأن الخطاب متوجه إليها، والثواب والعقاب والمدح والذم متوجهات إليها، ولو أن أحدا قال: إنما المأمور والمنهي غيرها لأنكره العقل.

وضعفه صاحب «**الصحائف**» (٢٧٢) بـ«أن الإنسان باق من أول عمره إلى آخره، والهيكل دائما في التبدل والتحلل خارجا وداخلا».

وقال صاحب «**التحرير**»: إذا تأملت حق التأمل وجدت إشارتك إلى ذاتك بقولك: «أنا» مفهومه غير مفهوم قولك: «هو»،

(١) ما بين المعقوفتين من ٢، وهو في «المطالب العالية» أيضًا، وسقط من ٣ و ٤.

وأنت عند قولك «أنا» تشير إلى ذاتك، فإذا أشرت إلى كل واحد من أعضائك وأجزاء بدنك فإنما تقول «هو»، وهذه الأشياء منفصلة خارجة عما هو «أنا»، فليست «أنا» ولا جزءَ «أنا»، إذ ليس «أنا» عبارة عن مجموع الهويات، لجواز أن تكون حقيقة الأجزاء غير[1] حقيقة الجملة، فإذَن إشارتك بـ«أنا» تقتضي أن تكون شيئا غير جسدك وغير كل واحد من أجزائه وتوابعه، فذلك الغير يسمى نفسا.

وقال أبو المظفر الإسفراييني في كتاب «**التوجيه**»: اعلم أن الإنسان هو هذه الجملة المصورة والأعضاء المركبة على الهيئة المخصوصة، والاسم راجع إلى هذه الجملة، يطلق عليها سواء فيه القليل والكثير والذكر والأنثى، فإن كان ناقصا بعضو أو أكثر انطلقت عليه التسمية كتعريف الجنس مع التقييد بما يدل على النقص، والتكليف يتوجه إلى الجملة، لا يدخل فيه العقل والروح والحياة، وكذلك الثواب والعقاب يرجع إلى هذه الجملة، لا إلى شيء مما قام به من الأعراض كالعلم والعقل والحياة، ولو قطعت يد الكافر ثم أسلم ومات على إيمانه وصل إليه يده وأثاب الجملة على طاعاته، وكذا في الردة.

وقال غيره: اختلف الناس في الإنسان هل هو اسم لمجموع النفس والبدن كما أن الكلام اسم لمجموع اللفظ والمعنى، أو لخصوص اللطيفة المودعة فيه وهي الروح أو النفس؟، على قولين، والثاني حكاه الأشعري

---

(١) كذا في ٢ و ٣، وفي ٤: «عين».

في «المقالات» (٢/ ٢٥) عن بعض المعتزلة، والمشهور في عرف القرآن واللغة الأول، قال تعالى: ﴿ وَلَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ مِن سُلَٰلَةٍ مِّن طِينٍ ﴾ [المؤمنون: ١٢] والمخلوق من الطين إنما هو البدن.

وقال الآمدي في «الأبكار» (٤/ ٢٧٤-٢٧٦): «اختلفوا في معنى النفس الإنسانية هل هي عرض أو جوهر، والقائلون بالأول اختلفوا، فمنهم من قال أنها عرض خاص من الأعراض ولم يعينه، وهو مذهب جمع من المتكلمين، ونصره إلكيا الهراسي، ومن قدماء الفلاسفة من قال أنها المزاج الخاص بأبدان نوع الإنسان، ولهذا [يموتون[١]] باختلاف ذلك المزاج، وقيل: من جملة القوى الفعالة في الأجسام، وقيل: هي صفة الحياة، ومنهم من قال: عبارة عن الشكل الخاص والتخطيط، والقائلون بأنها جوهر اختلفوا، فقيل: مركب فيكون جسما، وقيل: بسيط لا تركيب فيه، والقائلون بالجسم اختلفوا، فقيل: إنها جسم في داخل هذه الجثة، ثم اختلفوا، فقيل: مركب من العناصر، وقيل: إنها الدم لأنها أشرف أخلاط البدن، وقال الأطباء: النفس هي الروح، وهو جسم لطيف بخاري ناشئ من [التجويف[٢]] الأيسر من القلب فينبث في جميع

---

(١) كذا قدرته مطابقة لعبارة «الأبكار»: «تفوت النفس»، وفي النسخ ٢ و ٣ و ٤: «يقولون».

(٢) كذا في «الأبكار»، وفي النسخ ٢ و ٣ و ٤: «تجويف» بدون تعريف.

البدن، وهو منبع الحياة والنفَس والبصر، ومال القاضي أبو بكر إليه، والقائلون بالجوهر البسيط اختلفوا، فقيل: جوهر معقول غير متحيز مجرد عن المادة دون علائقها، وهو مذهب فحول الفلاسفة، وقيل: جوهر فرد متحيز، واختاره الغزالي».

قلت: الذي حكاه الإمام في «**المطالب العالية**» (٣٨/٧) عن الغزالي أن الإنسان عبارة عن جوهر مجرد ليس بمتحيز ولا حال في المتحيز، وقال أنه قول أكثر المحققين من الصوفية، وحكاه في موضع آخر عن الحليمي والراغب، واختاره البيضاوي في «**الطوالع**[١]».

وقال ابن القشيري: قال الأستاذ أبو إسحاق: الروح عرض، وهو الحياة، وظاهر كلام الأشعري أنه جسم لطيف، وهو الأظهر عند الأئمة، وجاءت به الأحاديث، وفي الصحيح: «**أرواح الشهداء في حواصل طير خضر**»[٢].

وقد سبق عند قول المصنف: «**يجب الإمساك عنها**» أقوال أخر.

وأعجب من المصنف في شيئين:

أحدهما: اقتصاره على إيراد قول الهيكل مع أن بعضهم قال: إنه مبني على إنكار النفوس بعد المفارقة، وهو قول ضعيف سبق

(١) كذا في ٢، وفي ٣ و ٤: «القواطع».

(٢) أخرجه بلفظه الدارمي في سننه (٢٦٠٠)، وبنحوه أخرجه مسلم (١٨٨٧)، كلاهما من حديث ابن مسعود رضي الله عنه.

من المصنف الجزم بخلافه، وقد سئل المصنف عن الجمع بين المسألتين فقال[١]: لا ارتباط بينهما حتى يسأل عن الجمع بينهما، وفيه نظر، فإن القائل بأن النفس المشار إليه بـ«أنا» إنما هو الهيكل إذا كان حيا، وبزوال الحياة يزول التركيب كما سبق عن الآمدي في حكاية هذا المذهب، وكذا حكاه غيره.

الثاني: أنه سبق منه اختيار الإمساك عن الكلام في الروح فكيف تكلم عليها هنا؟، وانفصل المصنف[٢] عن هذا بأنهما مسألتان، إحداهما: في حقيقة الروح هل هي عرض أو جوهر أو غير ذلك من الأقوال؟، وهو موضع ما سكت عنه، والثانية: أن المشار إليه بـ«أنا» هل هو هذه الجثة أو الروح؟، فمن قال الروح الجثة فلا إشكال عنده، وأما من لم يقل بأنها الجثة.. [وهو الذي نقطع به فإنه يقول: لا يلزم من كون الروح غير الجثة أن لا يكون المشار إليه بـ«أنا» الجثة[٣]]، بل المشار إليه بـ«أنا» الجسد إذا كانت النفس قائمة بها لتخرج جثة الميت.

ولا يخفى ما فيه من التعسف مع خروجه عن طريقة الناس في حكاية هذا المذهب.

---

(١) «منع الموانع» (٢٦٨).

(٢) «منع الموانع» (٢٦٨-٢٧٠).

(٣) ما بين المعقوفتين من ٢، وهو في «منع الموانع» (٢٧٠) و«الغيث»، وسقط من ٣ و ٤.

وقد أورد الإمام في «**المطالب**» (٧/٣٨-٣٩) سؤالا، وهو: «أن أعرف المعارف العلم المشار إليه بقوله «أنا»، وهو نفسه المعينة وذاته المخصوصة، فكيف وقع فيه هذا الخلاف الكبير؟، قال: وقد رأيت في الرسالة المسماة بـ«**التفاحة**» الجارية من أرسطاطاليس عند موته: فقيل له: كيف يعقل أن يسأل الإنسان غيره عن حال نفسه؟، فأجاب الحكيم بأنه مثل سؤال المريض الطبيب عن دائه، والأعمى عن لونه»، ثم أجاب الإمام بـ«أن العلم بوجود النفس من حيث إنها شيء غير العلم بأنها ما هي على التفصيل، والأول غني عن التعريف بخلاف الثاني».

[الجوهر الفرد]

(ص):

وأن الجوهر الفرد - وهو الجزء الذي لا يتجزأ -.. ثابت.

(ش):

ذهب أهل الحق إلى أن الجسم مركب من أجزاء لا تتجزأ بالفعل ولا بالوهم، وتسمى تلك الأجزاء جواهر مفردة، والجسم مؤلف من تلك الجواهر، ولا يقبل الانقسام إلى غير نهاية، لا تقطعا لصغره، ولا كسرًا لصلابته، ولا وهما للعجز عن تمييز طرف منه [من طرف[1]]، ولا فرضًا لاستلزام خلاف المقدور.

وخالف ذلك معظم الفلاسفة والنظام والكندي من المعتزلة، وقالوا: الجوهر المتحيز وإن انتهى إلى حد لا يقبل القسمة بالفعل فلا بد أن يكون قابلا لها في الوهم والتعقل.

وهو مذهب فاسد، لأنه يؤدي إلى وجود اتصالات لا نهاية لها، ويؤدي إلى أن تكون أجزاء الخردلة مساوية لأجزاء الجبل لأن كل واحد منهما لا يتناهى، ويؤدي إلى أن [ما له نهاية[2]] أعظم

---

(١) ما بين المعقوفتين من هامش ٢ مصححا، وليس في ٣ و ٤.

(٢) ما بين المعقوفتين كذا قدرته، وفي ٢ و ٣: «ما نهاية له»، ثم زيد في ٢ كلمة «لا» بعد «ما» ليصير «ما لا نهاية له»، وكذلك هو في ٤، والمعنى على هذا منخرم.

مما لا نهاية له، وذلك محال، وقولهم أن المدرك له الوهم لا يعقل، فإن الوهم لا يدرك الأشياء التي لا تدرك بالحواس على ما هي عليه، والجوهر يدرك بدليل العقل دون الحس لأنه بلغ من صغره إلى أن فات الحس، فلهذا لا يحكم عليه الوهم إلا بحكم ما يشاهده من المحسوسات، وذلك كحكمه على الواحد الحق الذي لا جهة له ولا بعض في قضية العقل بأنه لا بد أن يكون له لون ومقدار ومكان وقرب وبعد ووضع إلى ما سوى ذلك من سائر عوارض الأجسام التي ألفها وأنس بها، فيحكم على ما لم يشاهده بحكم ما شاهده فيها، والتخلص من غلط الوهم عزيز يختص به الآحاد، فهذا وجه الغلط في هذه المسألة، وهو أن الوهم يحكم على الجوهر الفرد بحكم الجسم في قبول القسمة، ويقضي بأنه قابل للانقسام إلى غير نهاية، والعقل يحكم بإحالته لقيام الدليل على ذلك.

وقال المقترح[1]: «اختلف العقلاء في إثبات موجود في نفسه متحيز لا يقبل القسمة، فالذي ذهب إليه أكثر المسلمين من أهل السنة والاعتزال إلى إثباته، وذهب النظام إلى أن الجسم ينقسم إلى أجزاء لا نهاية لها، وذهب الفلاسفة إلى أن الجسم لا أجزاء فيه بالفعل، وإنما الأجزاء فيه بالقوة، بمعنى أنه يستعد لأن ينقسم، لا أن فيه تجزئة في الحال».

---

(١) «شرح الإرشاد» (٦٠-٦١).

وفي المسألة مذهب آخر، وهو الوقف، قال[١] فخر الدين الرازي: وهو قضية كلام إمام الحرمين، قال المقترح[٢]: «وهو المختار، فإن الموجود المفروض لم تفهم حقيقته فيحكَمَ عليه باعتبارها، وليس فيما علمناه [متوقف] عليه، فتعذر العلم به، بخلاف ما نقول في الصانع، فإنه وإن لم تعلم حقيقته إلا أن ما علمناه [متوقف[٣]] وجوده عليه يستند العلم بوجوده إليه».

فإن قيل: وأي فائدة في إثبات الجوهر الفرد؟، وما القصد بهذه المسألة؟.. فالجواب: أنه من مقدمات حدث العالم، فإن الجسم إذا ثبت أنه مركب من أجزاء مفردة استحال خلوه عن الأكوان التي هي عبارة عن الحركة والسكون والاجتماع والافتراق، وهي معان حادثة، فيرتب عليه أن ما لا يخلو عن الأكوان الحادثة لا يسبقها، وما لا يسبق الحادث فهو حادث، أو يؤدي إلى ما لا أول له من الحوادث، وهو محال، وهذه طريقة أئمتنا في إثبات حدث العالم إذا بسطت وحققت.

والقصد بهذه المسألة حصر العالم في الجواهر والأعراض، وزعمت الفلاسفة أن الموجودات الممكنة لا تنحصر في الأجرام

---

(١) كذا في ٢ و ٣، وفي ٤: «قاله».

(٢) «شرح الإرشاد» (٦٦).

(٣) كذا أثبته في الموضعين اعتمادا على «شرح الإرشاد»، وفي النسخ ٢ و ٣ و ٤: «متوقفا».

والقائم بها، لكن الجوهر عندهم عبارة عن موجود لا في موضوع، والموضوع هو المتقوم بنفسه ولا يتقوم بما حل فيه.

وقال الإمام في «**المطالب**»: وأما الثالث من أقسام الموجودات، وهو الموجود الذي لا يكون متحيزا ولا حالا في المتحيز.. فقد ثبت بالدلائل اليقينية(١) أن الله تعالى كذلك، وهل حصل في الممكنات موجود هذا شأنه أم لا؟، فالحكماء أثبتوه، والمتكلمون أنكروه، وليس مع المتكلمين [دليل يدل(٢)] على فساد هذا القسم، ودليلهم على حدوث العالم إنما يتناول المتحيزات والأعراض القائمة بها ولا يتناول هذا الثالث، فعلى هذا دعواهم أن كل ما سوى الله تعالى محدث إنما يتم بإبطال هذا الثالث، أو بذكر دليل يدل على حدوث هذا الثالث بتقدير ثبوته، وإن لم يذكروا شيئا في هذين المقامين فيبقى كلامهم ناقصا.

وقال في موضع آخر(٣): «القائلون بإثبات الجسم الذي لا يتجزأ يتفرع عليه فروع:

الأول: اختلفوا في أنه هل يعقل وقوع الجزء الواحد على الجزأين؟، فأباه الجبائي والأشعري، وجوزه أبو هاشم والقاضي عبد الجبار.

---

(١) كذا في ٢، وفي ٣: «النقلية»، وفي ٤: «العقلية».

(٢) ما بين المعقوفتين كذا في ٢، وفي ٣ و ٤: «ما يدل».

(٣) «المطالب العالية» (٦/ ٢١-٢٢).

الثاني: أن الجوهر الفرد هل له شكل أم لا؟، فأباه الأشعري، وأما أكثر المعتزلة فأثبتوا له شكلا، ثم اختلفوا، فقيل: إنه أشبه بالمثلث، والأكثرون أنه أشبه بالمربع، والحق أنهم شبهوه بالمكعب، لأنهم أثبتوا له جوانب ستة، وزعموا أنه يمكن أن تتصل به جواهر ستة من جوانب ستة، وهذا يوجب أن يكون شكله المكعب.

الثالث: أن الجوهر الواحد هل له حظ من الطول والعرض؟، فأنكره الكل إلا أبو الحسين الصالحي من قدماء المعتزلة، فإنه زعم أنه لا بد من أن يحصل له قدر من الطول والعرض والعمق.

الرابع: أن الجوهر الفرد هل يقبل الحياة وسائر الأعراض المشروطة بالحياة كالعلم والقدرة والإرداة؟، فالأشعري وجماعة من المعتزلة قالوا به، والمتأخرون من المعتزلة أنكروه، وهذه هي المسألة المشهورة فى علم الكلام بأن البنية هل هي شرط للحياة والأعراض المشروطة بالحياة أم لا؟.

الخامس: أن الخط المؤلف من الأجزاء التي لا تتجزأ هل يمكن جعله دائرة أم لا؟، أما الأشعري فقد أنكره في كتاب «**النوادر**»، وجوزه إمام الحرمين في «**الشامل**».

السادس: كل من أثبت الجوهر الفرد زعم أن حجر الرحى يتفكك عند الاستدارة».

ثم ذكر الإمام أنه صنف رسالة مفردة في مسألة الجوهر الفرد[١].

فائدة: قال بعضهم: جرت العادة بأن الجوهر الفرد لا نراه ولا نرى لونه إلا مع انضمامه إلى غيره، ولا ينضبط أقل عدد المرئي فيها، حتى لو نقص من ذلك العدد شيء لم ير، ولكن يجوز رؤية الجوهر الفرد من غير ائتلاف إذا انخرقت العادة.

---

(١) «المطالب العالية» (٦/ ٣٢).

[الحال]

(ص):

وأنه لا حال، أي: لا واسطة بين الموجود والمعدوم، خلافا للقاضي وإمام الحرمين.

(ش):

الجمهور على أنه لا واسطة بين الموجود والمعدوم، وأثبت المعتزلة واسطة وسموها بالحال، وقسموا الغائب[1] إلى الموجود والمعدوم والحال، وعرفوها بأنها صفة لموجود لا يوصف بوجود ولا عدم، ووافقهم القاضي أبو بكر وإمام الحرمين في أحد قوليهما، وقالا: كل صفة قامت بالذات فإنها توجب لها حالا، سواء كانت مشروطة بالحياة أو لا، فالمكانية معللة بالكون، وكذلك الأسودية والعالمية.

وقد حكى الآمدي عن القاضي القولين[2]، وأما إمام الحرمين فرجع عن ذلك فقال في كتابه المسمى بـ«**المدارك**»: «اخترنا في «**الشامل**» المشي على أساليب الكلام في القطع بإثبات الأحوال، ونحن الآن نقطع بنفيها، فإطلاق المصنف النقل عنهما ليس بجيد».

(١) كذا في ٢ و ٣، وفي ٤: «المعلوم».

(٢) «أبكار الأفكار» (٣/٤٠٧).

وذهب الأستاذ [أبو إسحاق ابن دهاق(١)] متكلم الأندلس إلى نفي المعنوية منها والوقف في النسبية(٢).

وجمع بعض الأئمة بين قولي النافي والمثبت بأنها ليست موجودة في الأعيان، ولا معدومة في الأذهان، أي: لا بد من تعلق العلم بها.

وهي عند مثبتها تنقسم إلى نسبية(٣) ومعنوية، والذي يظهر من كلام الأستاذ أن قوله بالنفي مختص بالمعنوية دون صفات النفس الموجودات، لأن أكثر دلائله مبني عليها، وسماها وجوها واعتبارات، ولا مشاحة في التسمية.

ومثلها إمام الحرمين في «**الإرشاد**» (٨٠) بكون الوجود عرضا لونا سوادا، وهذا بين إثباتها لأن معقولية كون هذا الوجود عرضا ليست معقولية كونه لونا، وإلا لكان كل عرض لونا، وليس كذلك، ومنهم من قال: ليست بمعقولية ولا مجهولية، ومنهم من قال: ليست بمطلوبة فقط.

---

(١) كذا في ٢: «دهاق» بالقاف، وفي ٣ و ٤: «دهان» بالنون، وفي النسخ ٢ و ٣ و ٤: «أبو إسحاق وابن...» فحذفت الواو اجتهادًا مني، والمراد به إبراهيم بن يوسف بن محمد بن دهاق، الأوسي، المالقي، يكنى أبا إسحاق، ويعرف بابن المرأة، ومن مصنفاته «شرح كتاب الإرشاد» لأبي المعالي الجويني في أربع مجلدات.

(٢) كذا في ٣، وقد تقرأ الكلمة في ٤: «التسمية»، واختلط رسمها في ٢.

(٣) كذا في ٢ و ٣، وفي ٤: «ذهنية».

قال الأستاذ: وجرى هذا الفصل مع مقدم لهم - يعني: يقول: إنها لا تعلم - فقلت: إذ لم تكن الأحوال معلومة فقد تخصص ما أوجب العالم بما أوجب القادر، وما أوجب القادر بما أوجب العاجز، [ويجب منه[1]] تداخل المختلفات والمتضادات، وهذا من كلامه يدل على إثبات الأحوال النفسية[2] منها.

وقال القاضي أبو يعلى في «**المعتمد**»: الأحوال ليست بأشياء موجودة، بل هي في حكم الأشياء، قال: ويصح العلم أن يتعلق بالأحوال مفردة وبالذوات مفردة، ويصح أن يجهل الأحوال من عرف الذوات خلافا لابن الجبائي في قوله: إن الأحوال ليست بمعلومة ولا مجهولة بل تعلم الذوات عليها، ولنا أن الواحد منا يعلم ذات الشيء أولا ولا يعلم مع ذلك ما هي عليه من الأحوال التي تختص بها إلا بنظر آخر. انتهى.

والقصد بهذه المسألة أن أصحابنا لما تكلموا مع المعتزلة في صفات الله تعالى احتجوا عليهم في إثباتها باعتبار الغائب بالشاهد، وقرروا ذلك بطرق منها إثبات الأحوال، ولا شك أن الأعراض القائمة بالذات توجب لمحالها أحوالا، فإن العلم يقتضي لجملة البدن حالا وهي العالمية، والقدرة حالا وهي القادرية، وكذا باقي الصفات.

(١) ما بين المعقوفتين من ٤، وكذلك ألحق بهامش ٢ مصححا، وفي سواده مشطوبا عليه: «وغير ذلك»، وكذلك هو في ٣.

(٢) كذا في ٣ و ٤، وفي ٢: «النسبية».

ومعنى قولهم: إن الأحوال لا توصف بالوجود ولا بالعدم.. أنها غير موجودة في الأعيان، ولا معدومة في الأذهان.

واحتج مثبتها بالأدلة القائمة على ثبوت الأعراض عند نفاة الأحوال.

والعجب منهم كيف صرحوا بأنها غير موجودة ولا معدومة ولا معلومة ولا مجهولة، ثم استدلوا عليها، وغاية الاستدلال إثبات العلم بوجود شيء أو عدمه، فما لا وجود له ولا عدم كيف يستدل عليه؟، إذ لا يمكن تعلق العلم به.

واحتج فخر الدين على نفيها بأن تلك الواسطة إن كان لها ثبوت بوجه ما.. كانت موجودة، وإن لم تكن.. فمعدومة[1].

وأشار في «**الطوالع**»[2] إلى أن البحث لفظي يرجع إلى تفسير الحال، فعلى تفسيرهم تثبت الواسطة، فقال: لنا: أن التصور إما أن يتحقق بوجوب وهو الوجود، أو لا وهو العدم، فإن غيروا التفسير.. فالبحث لفظي.

وقال الغزالي في أوائل «**المستصفى**» (١/١٠٧-١٠٨): «هذه المعاني المطلقات المجردات الشاملة لأمور مختلفة كالفرس المطلق

(١) انظر «المحصل» (٣٩).

(٢) انظر «مطالع الأنظار على متن طوالع الأنوار» (٤٥-٤٦).

الذي يشترك فيه الصغير والكبير والأشهب والكميت وغيرها هي التي يعبر عنها المتكلمون بالأحوال والوجوه والأحكام، ويعبر عنها المنطقيون بالقضايا الكلية المجردة، ويزعمون أنها موجودة في الأذهان لا في الأعيان، وتارة يعبرون عنها بأنها غير موجودة من خارج بل من داخل، يعنون خارج الذهن وداخله، ويقول أرباب الأحوال إنها أمور ثابتة، ثم تارة يقولون: [إنها موجودة معلومة، وتارة يقولون:[1]] لا موجودة ولا معدومة ولا معلومة ولا مجهولة، وقد دارت فيه رؤوسهم، وحارت فيه عقولهم، والعجب أنه أول منزل ينفصل فيه المعقول عن المحسوس، إذ من ههنا يأخذ العقل الإنساني في التصرف، وما كان قبله كان يشارك التخيل البهيمي فيه التخيل الإنساني، ومن تحير في أول منزل من منازل العقل كيف يرجى فلاحه في تصرفاته؟!».

---

(١) ما بين المعقوفتين من ٤ و«المستصفى»، وسقط من ٢ و ٣.

[النِّسَب والإضافات]

(ص):

وأن النسب والإضافات أمور اعتبارية لا وجودية.

(ش):

الأمور النسبية، وهي المفهومات التي تعلقها بالنسبة إلى المعنى، وهي سبع في المشهور: الإضافة، والأين، ومتى، والوضع، والملك، [والأفعال(١)]، والانفعال.. اختلفوا فيها، فقالت الفلاسفة: إنها وجودية، وذهب أكثر المتكلمين إلى أنها عدمية لا وجود لها في الخارج، واستثنوا الأين كما قاله في «**الطوالع**»(٢) وغيره، وهو حصول الجسم في المكان، فإنهم يسمونه المكون، ويقولون بوجوده في الخارج، فكان حق المصنف أن يستثنيه.

واحتج المتكلمون بأنها لو كانت موجودة لوجدت في محالها، وذلك إضافة أخرى عارضة لها، فيحتاج هو أيضا إلى محل آخر، ويتسلسل.

واحتج الحكماء بأن كون السماء فوق أمر حاصل في نفس الأمر، سواء وجدت الأرض والأغيار أم لا، وليس عدميا، لصدق نقيضه على المعدومات.

---

(١) كلمة «والأفعال» ليست في ٢ و ٤، وألحقت بهامش ٣، ولا بد منها.

(٢) انظر «المطالع على الطوالع» (١٠٠).

وعارضهم المتكلمون بأنها لو كانت وجودية لما وجدت، وإلا لزم تقديمها على نفسها.

وقال صاحب «**الصحائف**» (٢٤٤): «الحق أن بعضها عدمي كالمنافي فإنه لا يجتمع مع الآخر، وبعضها وجودي [كالمع[1]] فإنه عبارة عن شيء موجود عند كون الآخر موجودا».

---

(١) كذا في «الصحائف»، وفي النسخ ٢ و ٣ و ٤: «كالمنع».

[أحكام العرض

أ) العرض لا يقوم بالعرض]

(ص):

وأن العرض لا يقوم بالعرض.

(ش):

العرض: هو ما لا يقوم بنفسه، بل يفتقر في وجوده إلى محل يقوم به، كالحركة والسكون، والبياض والسواد، واختلف هل يقوم بالعرض؟.

وأهل الحق على استحالته؛ لأن العرض لا يقوم بنفسه بل يحتاج إلى محل يقوم به كالجسم، فلو قام العرض بالعرض لكان المحل جوهرًا، فيلزم أن يكون عرضا لا عرضا، وجسما لا جسما، وهو محال، ولأنه لو قام به للزم حصوله في حيز العرض الذي هو محله تبعا لحصوله فيه، وحيزه هو حيز الجوهر، فهما حاصلان في حيز الجوهر تبعا لحصوله فيه، فهما قائمان، وإن كان قيام أحدهما به مشروطا بقيام الآخر، كما في الأعراض المشروطة بالحياة.

وصارت الفلاسفة إلى جوازه، واختاره الإمام في «**المحصل**» (٧٩) وصاحب «**الصحائف**» (٢٤٦)؛ لأن السرعة والبطء

عرضان قائمان بالحركة، وليسا قائمين بالجسم، إذ يقال: جسم بطيء في حركته، ولا يقال: جسم بطيء في جسميته، وكذلك لون كثيف ورقيق، فالكثافة والرقة أعراض قامت باللون.

وأجاب المانعون بأن السرعة والبطء قائمان بالمتحرك بواسطة الحركة، لا بنفس الحركة، والحاصل أن هذه الأعراض إنما قامت بالجواهر بواسطة الأعراض، فحاصل الأمر أن الأعراض لا تقوم إلا بالجواهر، نعم تارة بلا واسطة كالحركة، وتارة بواسطة كالسرعة قامت بالجوهر بواسطة الحركة، ويمنع كون البطء صفة للحركة، وإنما هو عبارة عن تخلل السكنات، وكذلك السرعة عبارة عن عدم التخلل، فرجع حاصله إلى أن الجسم يسكن في بعض الأحيان ويتحرك في بعضها، فيكون ذلك صفة للجسم لا للحركة.

ويقولون أيضا: إن ما ذكره الخصوم لا يتأتى على مذهبهم أيضا؛ لجواز أن تكون طبقات الحركات أنواعا مختلفة، وليس ثمة إلا الحركة المخصوصة، وأما السرعة والبطء فمن الأمور النسبية، ولذلك تكون بطيئة بالنسبة إلى حركة الإنسان مثلا سريعة بالنسبة إلى أخرى كالفرس.

واعلم أن الفلاسفة إنما قالوا بقيام الأعراض بأنفسها وانتقالها عن محل إلى آخر؛ لأن المتكلمين استدلوا على حدوث الأجسام بأنها لا تخلو عن الحركة والسكون، وأنهما عرضان حادثان، وما لا

يخلو عن الحادث فهو حادث، فقالوا لهم: لا نسلم حدوث الحركة والسكون، ولم لا يجوز أن يكونا قبل هذه الأجسام قديمين، إما قائمان بأنفسهما، أو كانا قائمين بمحل آخر ثم بعد ذلك انفصلا إلى هذه الأقسام المنفية، فلم قلتم: إنه ليس كذلك؟، لا بد له من دليل.

[ب) العرض لا يبقى زمانين]

(ص):

ولا يبقى زمانين.

(ش):

هذه المسألة مبنية على التي قبلها، فلهذا عقبها بها.

واتفقت الأشاعرة على أن الأعراض غير باقية، بل هي على النقض والتجدد، وأن الله تعالى قادر على خلق كل واحد من آحادها أي وقت شاء من غير تخصيص بوقت.

قال الغزالي في «**تهافت الفلاسفة**» (١٣٠): «ذهبت الأشعرية إلى أن الأعراض تفنى بأنفسها، ولا يتصور بقاؤها، وأما الجواهر.. فليست باقية بأنفسها، ولكنها باقية ببقاء زائد على وجودها، فإذا لم يخلق الله سبحانه البقاء.. [انعدمت[1]] لعدم المبقي، ومنهم

(١) كذا في «التهافت»، وفي النسخ ٢ و ٣ و ٤: «انعدم» بالتذكير.

من قال: فانية[١] بأن لا يخلق الله فيها حركة ولا سكونا فيعدم لاستحالة ذلك».

وذهبت الفلاسفة إلى بقاء جميع الأعراض دون الأزمنة والحركات.

وذهب الجبائي وابنه إلى بقاء الألون والطعوم والروائح دون العلوم والإرادات والأصوات.

والقائلون ببقائه قالوا: لا يكون له بقاء كبقاء الجواهر.

واحتج أصحابنا بأن البقاء عرض، فلو بقي العرض لزم قيام العرض بالعرض، ولأنه لو صح بقاء العرض لامتنع فناؤه[٢].

وزيفه الغزالي وقال[٣]: «إنه فاسد لما فيه من مناكرة المحسوس [في أن[٤]] السواد لا يبقى والبياض كذلك، وأنه متجدد الوجود، والعقل ينبوا عن هذا كما ينبوا عن قول القائل: إن الجسم متجدد الوجود[٥] في كل حالة، والعقل القاضي بأن الشعر الذي على رأس

---

(١) ظاهر ما في النسخ ٢ و ٣ و ٤: «باقية»، والمثبت مقتضى السياق وظاهر معنى نص «التهافت».

(٢) في ٢ و ٤: «بقاؤه».

(٣) «تهافت الفلاسفة» (١٣٠).

(٤) ما بين المعقوفتين من «التهافت»، وفي النسخ ٢ و ٣ و ٤: «فإن».

(٥) كذا في ٣ في الموضعين، وكذلك هو في «التهافت»، وفي ٢: «يتجدد له الوجود»، وفي ٤: «يتجدد الوجود».

الإنسان في يومه هو الشعر الذي كان بالأمس لا مثله.. يقضي أيضا في سواد الشعر»، قال: «وكأنهم [بنوا هذا[١]] على أن الإعدام ليس بفعل، وإنما هو كف عن الفعل لما لم يعقلوا كون العدم فعلا».

ولهذا اختار الإمام والبيضاوي إمكان بقائه، لأنها كانت جائزة الوجود في الزمن الأول، فكذا في جميع الأزمنة.

وأجاب الجمهور بأنه لا نزاع في إمكان وجودها في جميع الأزمنة، بل في بقائها، وهو استمرارها على معنى أنها موجودة في الزمن الثاني متصلة بالوجود الأول، ثم هو منقوض بالأصوات والحركات، فإنه يمتنع بقاؤها بالاتفاق، وما المانع من أن الله يخلق الأعراض متوالية على توالي الأزمان بلا فترة بينها، فتتابع حتى يظنها الناظر لها باقية وهي بالحقيقة متجددة.

وقد صنف الإمام أبو الحجاج يوسف الأزدي جزءا سماه «**بيان الغرض في إحالة بقاء العرض**».

تنبيه: الغرض من هذه المسألة نفي قدم العالم، والفلاسفة جعلوها إحدى مقدماتهم على عدم حدوثه، ولما رأى أصحابنا ذلك لازما نفوه، لأنه إذا ثبت أنه لا يبقى زمانين.. تبين أن العالم لا يستقل بنفسه زمانا واحدا، بل يفتقر إلى الله سبحانه وتعالى على مرور الأزمان، وإليه

---

(١) ما بين المعقوفتين كذا في القسم الرديء من ٤، وكذا في هامش ٢ مصححا، وفي سواده مشطوبًا عليه: «توافقوا»، وكذلك هو في ٣.

الإشارة بقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ أَنتُمُ ٱلۡفُقَرَآءُ إِلَى ٱللَّهِ﴾ [فاطر: ١٥]، فالجوهر مفتقر إلى الفاعل في إيجاده، ثم مفتقر إليه في إبقائه وإمداده بأعراضه، بأن يوالي عليه صفاته التي يحتاج إليها في استمرار وجوده، فلو كان العرض باقيا لما افتقر الجوهر إلى الفاعل، إذ هو موجود فلا حاجة به إلى فاعل يفعله، وصفاته [قد ثبتت وبقيت[١]] فلا حاجة بها إلى فاعل، واللازم باطل، وليس بقاء الجوهر في ثاني زمان حدوثه بأولى من عدمه لولا الفاعل المخصص، فانظر إلى هذه الدسيسة التي أسست عليها هذه المسألة، واستغفر لمن استخرجها بحقائق الملة[٢].

[ج) العرض لا يحل محلين]

(ص):

ولا يحل محلين.

(ش):

العرض الواحد لا يحل محلين، خلافا لأبي هاشم فإنه زعم أن التأليف عرض واحد حال في محلين، ووافقنا على أنه يستحيل بقاؤه بأكثر من محلين، واحتج الأصحاب بأنه لو جاز قيام العرض الواحد بمحلين لأمكن حلول الجسم الواحد في مكانين في حالة واحدة، وأنه محال.

---

(١) ما بين المعقوفتين كذا أثبته اجتهادا، وفي ٢: «قد ثبتت وتبينت»، وفي ٣: «فلو ثبتت وبقيت»، وفي ٤: «قد ثبتت» بدون زيادة عليه.

(٢) كذا أثبته، وظاهر ما في النسخ ٢ و ٣ و ٤: «المسألة»، وذلك لأن الكلمتين ترسم في النسخ بشكل «المسئلة» «الملة» فتشتبهان.

[أقسام المعلومات]

(ص):

وأن المثلين لا يجتمعان كالضدين بخلاف الخلافين، وأما النقيضان فلا يجتمعان ولا يرتفعان.

(ش):

المعلومات تنحصر في أربعة أقسام:

الأول: مثلان، وهما اللذان لا يجتمعان، ويمكن ارتفاعهما مع التساوي في الحقيقة، كالبياض والبياض، واحتج أصحابنا على أن المثلين لا يجتمعان: بأن المحل لو قبل المثلين لزم أن يقبل الضدين، بيانه أن القابل للشيء لا يخلو عنه أو عن مثله أو ضده، فلو قبل المثلين لجاز وجود أحدهما في المحل وانتفاء الآخر، فيخلفه ضده، فيجتمع الضدان، وهو محال.

الثاني: الضدان، وهما اللذان لا يجتمعان، وقد يرتفعان، وإليه أشار بقوله: «**كالضدين**»، وهذا التعريف مدخول بالجوهرين، فإنهما لا يجتمعان، أي: لا يكون أحدهما بحيز[1] الآخر، وقد يرتفعان.

(١) كذا في هامش ٢ مصححا، وفي سواده مشطوبا: «بجنب»، وكذلك هو في ٣ و ٤.

وقيل: هما الشيئان اللذان لا يجتمعان على موضوع واحد وبينهما غاية الخلاف، فتخرج الجواهر والمثلان والبياض مع الحمرة فإنه ليس بينهما غاية الخلاف.

فإن قيل: الحركة والسكون والموت والحياة ضدان، ولا يمكن ارتفاعهما عن الحيوان.. قلنا: إمكان الارتفاع أعم من إمكان الارتفاع مع بقاء المحل، فنحن نقول: يمكن ارتفاعهما من حيث الجملة، وهما ممكنا الرفع مع ارتفاع المحل، فقيل: العالم لا متحرك ولا ساكن ولا حي ولا ميت.

الثالث: الخلافان، وهما اللذان يجتمعان ويرتفعان، كالحركة والسكون[1]، وقد يتعذر ارتفاعهما لخصوص حقيقة غير كونهما خلافين، فالعشرة مع الزوجية والخمسة مع الفردية خلافان، ويستحيل ارتفاعها، ولا تنافي بين إمكان الارتفاع بالنسبة إلى الذات، وتعذره بالنسبة لأمر خارج عنها.

الرابع: النقيضان، وهما اللذان لا يجتمعان ولا يرتفعان، كوجود زيد وعدمه.

---

(١) علق على هذا المثال بهامش النسخة ٣ بقوله: «هذا المثال غير ملائم؛ لأن الحركة والسكون ضدان»، قلت: ولأجل ذلك استبدل به العراقي مثال الكلام والعقود، وقد شطب في ٢ على كلمة «السكون» وكتب على هامشه: «صوابه: والسواد»، ثم شطب عليه أيضًا وكتب مصححا: «واللون».

ودليل الحصر: أن المعلومين إما أن يمكن اجتماعهما أو لا، فإن أمكن.. فهما الخلافان، وإن لم يمكن.. فإما أن يمكن ارتفاعهما أو لا، والثاني النقيضان، والأول لا يخلو إما أن يختلفا في الحقيقة أو لا، والأول الضدان، والثاني المثلان.

قال القرافي[١]: «وفائدة حصر المعلومات في هذه الأربع [حق[٢]] لا يخرج منها شيء إلا ما توحد الله تعالى به وتفرد به، فإنه ليس ضد الشيء ولا نقيضا ولا مثلا ولا خلافا لتعذر الرفع، وهذا حكم عام في ذاته وصفاته المقدسة».

واعلم أن هذا التقسيم حاصر على رأي أئمتنا، جار على إنكار الأحوال، ولا يرد عليه المتساويان والمتضايفان والعدم والملكة وغيرها، لأن ذاك تقسيم الحكماء، وفيه طول، وهذا تقسيم مشايخ السنة[٣].

---

(١) «شرح تنقيح الفصول» (٨٣).

(٢) كذا في «شرح التنقيح»، وفي النسخ ٢ و ٣ و ٤: «حتى».

(٣) ذكره المصنف في «منع الموانع» وهناك قارن بين التقسيمين (٥٣٥-٥٤١).

[الممكن وجودًا وبقاء]

(ص):

وأن أحد طرفي الممكن ليس أولى به.

(ش):

اختلف في أن أحد طرفي الممكن من الوجود والعدم هل يكون أولى به من الطرف الآخر؟، فأنكره أكثر المحققين، وقال الباقون: نعم، ثم اختلفوا، فقيل: العدم أولى به لذاته، وقيل: إن العدم أولى بالموجودات السيالة لذاتها، وهو الزمان والحركة والصوت وعوارضها، ومنهم من قال: إن الواقع من الطرفين أولى به، وقيل: الوجود أولى عند وجود العلة[1] دون الشرط.

والصحيح أن الوجود والعدم بالنسبة إلى ماهية الممكن على السوية، والدليل عليه: أنه لو كان أحد الطرفين أولى به، فإذا تحقق سبب الطرف الآخر.. فإن لم تبق تلك الأولوية لا تكون تلك من ذاته، وإن بقيت فإن لم يصر الطرف الآخر أولى به لم يكن السبب سببا، وإن صار فيكون كلا الطرفين أوْلى، لكن الأُولى بالذات، والثانية بالغير، وما بالذات أقوى، فلو تحقق الطرف الآخر كان ما بالغير أقوى، [وحينئذ لا يكون السبب سببا، هذا خلف.

---

(١) في ٢ و ٤: «العلم».

وقد قيل على هذا: إن أولوية الطرف الآخر ينتهي إلى الوجوب، لكونه مع السبب دون أولوية الأول فيكون أقوى[١]].

والغرض من هذه المسألة: إثبات العلم بالصانع، وأنه يكفي في وجوده عدم أمر وجودي يقتضي عدمه.

(ص):

وأن الباقي محتاج إلى السبب، وينبني على أن علة احتياج الأثر إلى المؤثر الإمكان، أو الحدوث، أو هما جزآ علة، أو الإمكان بشرط الحدوث، وهي أقوال.

(ش):

اختلف في الممكن حالة بقائه هل يحتاج إلى مؤثر كما يحتاج إليه في ابتداء وجوده؟، لا بمعنى أن المبقي يعطيه حالة البقاء وجودا آخر، بل بمعنى أنه يدوم ذلك الوجود لدوام ذلك المؤثر الأول.

فالأكثرون على الاحتياج خلافا للفلاسفة، والدليل عليه: أن علة الحاجة إلى المؤثر الإمكان كما سنذكره، والإمكان من لوازم ماهية الممكن، وإلا لجاز انفكاكه عن الماهية الممكنة، وجاز أن يصير الموصوف بالإمكان في الجملة واجبا لذاته أو ممتنعا لذاته، وأنه محال، وإذا كان الإمكان للممكن ضروريا لا ينفك عنه لزم

---

(١) ما بين المعقوفتين سقط من ٢ و ٤.

بالضرورة تحقق علة الحاجة إلى المؤثر حال البقاء، فيلزم الحاجة إليه في تلك الحالة عملا بالعلة.

احتجوا بأنه إن احتاج إليه في وجوده لزم تحصيل الحاصل، أو لأمر جديد فمحال.

وأجيب بأن تأثير المؤثر في بقاء الوجود واستمرار الزمن الثاني لبقاء المحوج إليه، فلا يلزم تحصيل الحاصل.

قال بعضهم: ولقائل أن يقول ببقاء الوجود، ولا شك أنه لم يكن حالة الإيجاد حاصلا، فالتأثير فيه تأثير في أمر لم يتجدد، وهو إبقاء الأثر، فيكون المراد بالتأثير تحصيلا لهذا المعنى.

ولو قيل: إن التأثير في وجود متجدد متصل بالوجود الأول وهكذا لكان متجها، إذ هو موجب الاستمرار واتحاد المعلول، وأما إذا فرضنا أن تأثير المؤثر في البقاء يلزم أن يكون الإمكان علة الاحتياج إلى البقاء، وهو علة الاحتياج إلى التأثير، هذا خلف.

قلت: وهذا هو المراد بمذهب الأصحاب كما سبق تحريره من كلام الإمام وغيره.

وقوله: «وينبني...» أي: أن هذا الخلاف مبني على خلاف آخر، وهو علة الحاجة إلى المؤثر، وفيه أربعة مذاهب:

أحدها: أن علة الحاجة إلى المؤثر الإمكان، ولا مدخل للحدوث فيها، وهو اختيار الإمام، ونقله عن أكثر الأصوليين، ونسبه صاحب «**الصحائف**» (١٥٨) لجمهور المحققين، ووجهه: أنا إذا رفعنا الإمكان عن الوهم.. بقي الوجوب بالذات أو الامتناع بالذات، وكل منهما يحيل الحاجة إلى المؤثر، فدل على أن علة الحاجة ليس غير الإمكان.

والثاني: إنها الحدوث، وهو الخروج من العدم إلى الوجود، وهو قول باطل؛ لما يلزم عنه مما سنذكره.

والثالث: مجموع الإمكان والحدوث، فالعلة مركبة منهما.

والرابع: أن العلة الإمكان فقط، والحدوث شرط.

والفرق بين الإمكان والحدوث: أن الإمكان عبارة عن كون الشيء في نفسه بحيث لا يمتنع وجوده ولا عدمه امتناعا واجبا ذاتيا، والحدوث عبارة عن كون الوجود مسبوقا بالعدم.

وممن ذكر هذا البناء صاحب «**الصحائف**» (١٦٠).

تنبيهات

الأول: الغرض من هذه المسألة أنه وقع للفلاسفة خلاف في تعلق المفعول بالفاعل، وفي علة احتياج الفعل إلى الفاعل.

فالمبطلون منهم وقع في أوهامهم: أن تعلق المفعول بالفاعل

هي من الجهة التي يسمى[1] بها المفعول مفعولا والفاعل فاعلا، وهو كونه أوجد فعلا بعد ما لم يكن موجدا له، ولهذا قالوا: إذا وجد الفعل من الفاعل لم يبق إلى الفاعل حاجة، ومثلوا ذلك ببقاء البِنَاء بعد البَنَّاء، وربما ارتكبوا أمرا شنيعا في فرضهم المحال وقالوا: لو جاز عدم الصانع - تعالى الله عما يقول الظالمون - لما ضر ذلك وجود العالَم، فإنه قد أخرجه من العدم إلى الوجود، وهذا كان احتياجه إليه، وهؤلاء هم القائلون بأن علة احتياج الفعل إلى الفاعل هي مجرد الحدوث.

وأما المحققون منهم ومن غيرهم فإنهم ذهبوا إلى أن تعلق المفعول بالفاعل من حيث كون الفاعل لذاته فاعلا والمفعول لذاته مفعولا، وإذا كان التعلق بمقتضى ذات كل واحد منهما كان على الاتصال ببقاء ذاتيهما، ولذلك ذهبوا إلى أن علة احتياج الفعل إلى الفاعل هي الإمكان، فإن الفاعل إذا كان فعله لذاته لم يكن احتياج فعله في تحققه إلا إلى كون الشيء ممكنا في ذاته، ولا خلاف بين المتكلمين في أن الحوادث اقتضت تعلقا بالمحدث، وإنما الخلاف بينهم في أن علة ذلك الاقتضاء ما هي؟.

الثاني: أن كثيرا من المتكلمين قالوا: إن العلم بوجود الصانع يحصل بطريقين، وهما طريق الجواز وطريق الحدوث، فأوهم هذا

---

(١) كذا في ٢ و ٤، وفي ٣: «يستمر».

الكلام أن ذينك الطريقين معتبران عند جميع المتكلمين، وليس الأمر كذلك، بل الأمر فيه مبني على الخلاف السابق، فمن يرى أن علة الحاجة إلى المؤثر هي الإمكان.. يقول بأن الطريق المؤدي إلى العلم بوجود الصانع هي الإمكان، ومن يرى أن العلة الحدوث.. يقول بأن الطريق المؤدي إلى العلم بثبوت الصانع هي الحدوث، فظهر أنه لا يتأتى لجميع المتكلمين التمسك بكل واحد من هذين الطريقين، كما أوهمه كلام أكثر المصنفين في هذا الشأن، وإنما ذلك على الخلاف السابق، وقد نبه على ذلك شيخنا عماد الدين الإسنوي رحمه الله.

الثالث: أنه ينبني على هذا الأصل أيضا استصحاب الحال، وهو بقاء ما كان على ما كان، فإن قلنا: الباقي لا يحتاج إلى مؤثر.. كان الاستصحاب حجة، وإن قلنا: يحتاج.. لم يكن حجة؛ لجواز التغير لعدم المؤثر، وهو يشكل على المرجح هنا.

[المكان]

(ص):

والمكان: قيل: السطح الباطن للحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوي، وقيل: بُعدٌ موجودٌ ينفذ فيه الجسم، وقيل: بعد مفروض، والبعد الخلاء.

(ش):

ذكر المصنف هنا من علم الحكمة البحث عن ثلاثة أشياء: المكان، والخلاء، والزمان.

أما المكان.. فهو «الشيء الذي يكون فيه الشيء، ويفارقه بالحركة، ولا يسعه معه غيره، وتتوارد [المتحركات[1]] عليه على سبيل البدل، فهذا القدر هو المعلوم بالضرورة، ثم اختلفوا في هذا الشيء هل يكون أمرا ينفذ فيه ذات الجسم ويسري فيه؟، أو لا يكون كذلك بل يكون هو[2] السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي؟، والأول هو القول بأن المكان هو البعد والفضاء، وهو مذهب أفلاطون وأكثر العقلاء،

(١) كذا في «المطالب العالية»، وفي النسخ ٢ و ٣ و ٤: «المحركات».

(٢) كذا في القسم الرديء من ٤ و«المطالب العالية»، وفي ٢ و ٣: «هذا».

والثاني هو القول بأنه السطح الحاوي»، هذا ما حكاه الإمام في «المطالب» (٥/١١١) وقال: «ليس فيه إلا هذان القولان، إما الفضاء وإما السطح الحاوي فقط».

وأما الآمدي[١] وغيره وتبعهم المصنف.. فحكوا فيه أقوالا:

أحدها: أنه السطح الباطن للجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي عليه كالسطح الباطن من الكوز[٢] المماس للسطح الظاهر من الماء الذي فيه، وهذا القائل يقول: إنه عرض، لأن السطح عرض.

قال الراغب[٣]: «المكان عند أهل اللغة الموضع الحاوي للشيء، وعند بعض المتكلمين أنه عرض، وهو اجتماع جسمين حاوي ومحوي، وذلك أن يكون سطح الجسم الحاوي محيطا بالمحوي، فالمكان عندهم هو المناسبة[٤] بين هذين الجسمين، قال تعالى: ﴿مَكَانًا سُوًى﴾ [طه: ٥٨]»[٥].

---

(١) «أبكار الأفكار» (٣/١٨٧-١٩١).

(٢) كذا في ٣ و ٤، وفي ٢ ومطبوعة «أبكار الأفكار»: «الكون».

(٣) «المفردات في غريب القرآن» مادة: (مكن).

(٤) كذا في القسم الرديء من ٤ و«المفردات»، وأظنه كذلك كان في أصل ٣ أيضًا، إلا أنه حول منه إلى «المماسة».

(٥) الفقرة ليست في ٢.

وهذا القول هو الذي جنح الغزالي في كتاب «**مقاصد الفلاسفة**» (١٧٢) إلى تصويبه وقال: إنه الذي استقر عليه رأي أرسطاطاليس، قال: وهو الذي يرجع إليه الكل، وقال الإمام[1]: «قال به أرسطاطاليس وجمهور أتباعه كالفارابي وابن سينا»، وقال الآمدي في «**الأبكار**» (٣/ ١٩١): «إنه الأشبه على أصول الفلاسفة»، قال: «وأما على اللائق بأصول أصحابنا بأن يكون الجواهر المجتمعة المحيطة بالجوهر[2] أو الجسم المحاط به، قال: وإن كنت لم أجد عنهم في ذلك نصا».

والقول الثاني: أنه الأبعاد التي بين غايات الجسم، وإليه أشار بقوله: «**وقيل: بعد موجود**».

والثالث: أنه بعد مفروض مقدر، وهو قول من أنكر وجود المكان من قدماء الفلاسفة، وقد نسب منكر وجود المكان إلى جحد الضرورة.

الرابع: أن المكان هو الخلاء.

قال الإمام[3]: «القائلون بأن المكان هو الفضاء هم فريقان، **أحدهما**: المتكلمون، وهم يقولون: هذا الفضاء وهذا الخلاء عدم

---

(١) «المطالب العالية» (٥/ ١١٣).

(٢) كذا في «أبكار الأفكار»، وفي النسخ ٢ و ٣ و ٤: «بالجواهر».

(٣) «المطالب العالية» (٥/ ١١٢-١١٣).

محض ونفي صرف ليس له وجود البتة، **والثانية**: الفلاسفة، وهم يقولون: هذا الخلاء أبعاد موجودة قائمة بنفسها، وهي أمكنة الأجسام، وهو اختيار أفلاطون وغيره، ثم اختلفوا.. فقيل: لا امتناع في بقاء هذا الفضاء خاليا عن الأجسام، وقيل: إنه ممتنع». انتهى.

وهذا الخلاف فائدته معرفته، ولا يتحصل منه طائل، والاشتغال بغيره أنفع.

وقد رد على من أنكر المكان بأن العقل والحس متطابقان على أن الأجسام زائلة عن ناحية إلى ناحية غيرها، والانتقال لا يكون عن لا شيء ولا إلى لا شيء، بل لا بد وأن يكون مستدعيا لما عنه الانتقال وإليه، وذلك هو المعني بالمكان، فهو موجود ضروري الوجود.

ولما كان ما ينتقل منه وإليه، منه ما يكون فيه الجسم ويكون محيطا به، ومنه ما يعتمد الجسم عليه ويستقر، لكن المعنى الأول هو المراد للطبائعيين، وهو ما كان حاويا للمتمكن مساويا له، وعند حركته يفارقه، ولذلك يرسمونه بأنه السطح الباطن على ما سبق في التعريف الأول.

هذا بالنسبة للعلم الطبيعي، وأما بالنسبة للغة.. فقال ابن جني[1]: «المكان ما استقر فيه أو تصرف عليه»، لأن التصرف هو

---

(١) «اللمع في العربية» (٤٩).

الأخذ في جهات مختلفة كتصريف الرياح، فكأنه قال: المكان ما وجد فيه سكون أو حركة، وقالوا: السكون هو الحصول في حيز أكثر من زمان واحد، والحركة انتقال من حيز إلى حيز، فأفضى إلى الدور.

وهو «فَعال» من «التَّمَكُّن»، فالميم فيه أصلية بإزاء السين في «سَحاب»، ولا يجوز أن يكون «مَفعِلا» من «الكون» كـ«المقال» من «القول» كما صار إليه الجوهري، لأنهم قالوا في جمعه: «أمْكُن» و«أمْكِنَة» و«أماكن»، و«أفْعُل» و«أفاعل» و«أفعِلة» إنما هي لجمع ما الفاء أوله، ولأنهم قالوا: «تمَكَّن»، ولو كان من «الكون» لقالوا: «تكوَّن» كـ«تقوَّل» من «القول»، فأما «تمَسْكن» و«تدرَّع» فقليل.

[الخلاء]

(ص):

والخلاء جائز، والمراد منه: كون الجسمين لا يتماسان ولا بينهما ما يماسهما.

(ش):

إنما وسط المصنف بذكره بين المكان والزمان؛ لذهاب قوم إلى أن المكان هو الخلاء كما سبق.

وعرفه بحصول جسمين لا يتلاقيان ولا يتوسط بينهما ما يلاقيهما، وقد سبق خلاف في أنه عدم محض أو أبعاد وامتدادات، والأصح الثاني، والتفريع(١) عليه.

وقد اختلف فيه، أي: أنه هل في داخل العالم وخارجه خلاء؟، وهل للعالم مكان؟، فجوزه أكثر أهل الحق وكثير من قدماء الفلاسفة وأثبتوه وراء سطح العالم وداخله أيضا، وقال متأخروهم: ليس داخل العالم خلاء، وأما خارجه فلا خلاء ولا ملاء.

واحتج النافون فقالوا: الدليل على أنه ليس في داخله خلاء أنه إذا كانت [ساقية الماء مدفونة لم يجر الماء فيها، وإذا كانت ممتدة طويلة

(١) كذا في ٣ و ٤، وفي ٢: «والتعريف».

الامتداد قاعدة إلا إذا كانت[١]] لها منافس يخرج الهواء منها عند اعتماد الماء عليه، فإن لم يكن لها منافس منع ما فيها من الهواء بكثرته لبعد مسافته من جريان الماء، ولأن الماء إذا صب في إناء مشبك الأعلى فإن الهواء يخرج إذ ذاك من الإناء ويزاحم الماء حتى تسمع لهما صوت عند تزاحمهما، وهو أمر معلوم بالمشاهدة، **والدليل** على أنه ليس في خارجه خلاء أن الخلاء تابع للملاء، فإذا كان الملاء متناهيا كان الخلاء متناهيا.

والصحيح إثباته؛ لأنه لا يمتنع في العقل فرض عوالم يوجدها الله خارج هذا العالم، ومعلوم أنه لا يوجدها إلا في مكان، وهو الخلاء، إذا الخلاء عبارة عن بعد يمكن أن يفرض فيه أبعاد ثلاثة قائمة، لا في ملاء من شأنه أن يملأه جسم ويخلو عنه.

وموضع الخلاف في أنه هل يسمى مكانا؟ إنما هو في هذا النوع إذا تمكن فيه جسم، ولا خلاف أن سطح الجسم الأسفل الذي يستقر عليه الشيء الثقيل يسمى مكانا، وكذلك السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي، فعلى هذين الوجهين ليس للعالم مكان، وله مكان على الوجه الأول، وهو الخلاء الذي يشغله وجود العالم.

فروع على القول بالخلاء ذكرها الإمام في «المطالب» (١٧٩/٥-١٨٣):

(١) ما بين المعقوفتين من ٢ و ٤، وليس في ٣.

الأول: اتفق جمهور القدماء على أن الخلاء لا يقبل العدم البتة، وخالفهم المحققون؛ لأن هذه الأبعاد ممكنة الوجود، وكل ممكن قابل للعدم.

الثاني: اتفقوا على أن حصوله خارج العالم غير متناه، وزعم أرسطاطاليس وأصحابه أنه محال، فإن القول بوجود أبعاد متناهية محال.

الثالث: القائلون بحدوث العالم لا بد أن يقروا بأن هذا الفضاء قبل حدوث العالم كان فضاء متشابها، أعني: أنه [ما[1]] كان جانب منه فوقاً وجانب منه تحتا، لأن الفوقية والتحتية لا يعقل حصولها إلا عند حصول جسم آخر، فإذا لم يوجد شيء من الأجسام البتة امتنع اختلاف إجراء هذا الخلاف بالفوقية والتحتية، بل كان خلاء متشابه [الأحوال بالكلية.

الرابع: أن القصد من هذه المباحث أن إله العالم يمتنع أن يكون مختصا بشيء من الأمكنة[2]].

(١) هذا الحرف زيادة لازمة من «المطالب»، وسقط من النسخ ٢ و٣ و ٤.

(٢) ما بين المعقوفتين كذا في ٣ و ٤ و«المطالب»، وسقط من ٢.

[الزمان]

(ص):

والزمان: قيل: جوهر ليس بجسم ولا جسماني، وقيل: فلك معدل النهار، وقيل: عرض، فقيل: حركة معدل النهار، وقيل: مقدار الحركة، والمختار: مقارنة متجدد موهوم لمتجدد معلوم إزالة للإيهام.

(ش):

اختلف أيضا في الزمان هل هو معدوم أو موجود؟، وبتقدير وجوده هل وجوده في الأعيان أو الأذهان؟، [وبتقدير وجوده في الأعيان[1]]..

فقيل: جوهر قائم بنفسه، مستقل بذاته، غني عن وجود الحركة ولواحقها، ثم إنه ليس بجسم؛ لأن كل ما كان جسما فإنه يكون قريبا من جسم وبعيدا عن آخر، وبديهة العقل شاهدة بأن نسبة جميع الزمان إلى جميع الأشياء على السوية، وعند هذا ينعقد قياس من الشكل الثاني، وهو أن كل ما كان زمانا فإن نسبته إلى جميع الأجسام بالقرب والبعد على السواء، ولا شيء مما يكون جسما كذلك، ينتج

(١) ما بين المعقوفتين من هامش ٢ مصححا، وسقط من ٣ و ٤، ويدل لإثباته سياق «أبكار الأفكار» (٣/ ٢٢٤)، والظاهر أنه أصل المصنف الذي استقى منه.

فلا شيء من الزمان بجسم، فثبت أنه جوهر مغاير للجسم، وهذا القول اختاره الإمام في «**المطالب العالية**» ونصره.

وقول المصنف: «**ولا جسماني**» أي: ليس بجسم، ولا حال في الجسم.

وقال آخرون: عرض، ثم اختلفوا، فمنهم من قال: نسبة لموجود لم يزل ولا يزال إلى ما ليس بأزلي ويزول، وقيل: مقارنة موجود لموجود، وقيل: حركة الفلك، وقيل: مقدار الحركة الفلكية من جهة التقدم والتأخر[1]، قال الإمام في «**المطالب**» (**٥/ ٥١**): «وهو قول أرسطاطاليس، وارتضاه المعتبرون من أتباعه كالفارابي وابن سينا»، قال: «وقيل: عبارة عن نفس حركة الفلك الأعظم، وقال أبو البركات البغدادي: مقدار امتداد الوجود». انتهى.

والمختار عند المصنف هنا: أنه مقارنة متجدد موهوم لمتجدد معلوم إزالة للإيهام، وإليه مال الآمدي في «**الأبكار**» (**٣/ ٢٣٠**)، قال: «ولا بعد في قول القائل: «الزمان[2] هو [ما[3]] يقدره المقدر ويفرضه الفارض من مقارنة موجود لموجود»، ثم قال: «وهو ما

(١) كذا في ٣ و ٤، وفي ٢: «المتقدم والمتأخر».

(٢) في النسخ ٢ و ٣ و ٤: «كل الزمان»، ثم شطب في ٢ على «كل»، وفي «الأبكار»: «إن الزمان».

(٣) في النسخ ٢ و ٣ و ٤: «مما»، والمثبت هو الذي يوافق سياق «الأبكار» ويقتضيه صحة المعنى.

يعبر عنه بقولهم: كان كذا وقت طلوع الشمس، [أي[١]]: أنه قارن وجوده لطلوعها».

ثم مال المصنف آخرا في غير هذا الكتاب إلى أنه عرض، وأنه [مقدار الحركة[٢]]، فإن لم يكن حركة لم يكن زمان في الوجود، وإن لم تحس النفس بالحركة لم تحس بالزمان كما كان في حق أصحاب الكهف، وإليه يرشد كلام الغزالي في «**المقاصد**» قال: وكل من نام ضحوة وانتبه ضحوة الثاني فلا يحس بانقضاء زمان إلا أن يحس في نفسه بتغير[٣] علم بالعادة، وأن ذلك لا يكون إلا في زمان.

وهذا بالنسبة لاصطلاح الحكماء، وأما اللغة.. فقال أبو علي الفارسي: الزمان المدة التي هي الليل والنهار، ولا يجوز أن يكون عدد حركات فيكون مختلفا، لأنه قد تكون حركة أسرع من حركة أخرى، ولا زمان أسرع من زمان ولا أبطأ، قال: وليس بين الزمان والدهر فرق إلا أن الدهر أزمنة كثيرة.

---

(١) زيادة من «الأبكار»، وليست في النسخ ٢ و ٣ و ٤.

(٢) ما بين المعقوفتين كذا في ٤، وسقط من ٢ و ٤ كلمة «الحركة»، ثم هو في ٣ «مقدر» بدون ألف.

(٣) كذا في ٤، وفي ٢ و ٣: «بتغيير».

وقال ابن جني[1]: «الزمان مرور الليل والنهار»، ورُد بأن الليل والنهار زمن مخصوص، فقد عرف الشيء بما لا يعرف إلا بعد معرفته، ويلزم أن لا يكون أزمانا لأن مرورها صفة قائمة بها، والصفة غير الموصوف.

وقيل: بل هو عبارة عن الليالي والأيام، قال أبو ذؤيب:

هــل الدهــر إلا ليلة أو نهارها
وإلا طلوع الشمس ثم غيابها

وقيل: الزمان مقدار حركة الفلك الأعظم.

وقال المعري في «رسالة الغفران» (٤٢٦): «قولهم الزمان حركة الفلك لفظ لا حقيقة له، وفي كلام سيبويه ما يدل على أنه مضي الليل والنهار، وقد حددته بأنه شيء أقل جزء منه يشتمل على جميع الموجودات، ضد المكان، إذ أقل جزء منه لا يشتمل على شيء».

(١) «اللمع في العربية» (٤٩).

[تداخل الأجسام]

(ص):

ويمتنع تداخل الأجسام.

(ش):

اتفق جميع العقلاء على امتناع تداخل الجواهر ووجود جوهر تحت وجود جوهر آخر، خلافا للنظام فإنه ذهب إلى أن اللون والطعم والرائحة كل منها جسم لطيف، فإذا تداخلت هذه الأجسام اللطيفة حصل من مجموعها جسم كثيف.

وقال ابن أبي جمرة في حديث إرسال الله الملك إلى الرحم لينفخ فيه الروح(١): «وهذا يرد على من قال أن الجوهر لا يدخل في جوهر؛ لأن الملك جوهر، ويدخل في الرحم ليصور، والرحم جوهر، ولا يشعر صاحبه به»(٢).

---

(١) «بهجة النفوس» (١/ ١٧٢).

(٢) قال العراقي: «قد يقال: إنما دخل جوهر الملك في فضاء الرحم، فلم يلزم منه تداخل الأجسام، وإنما هو دخول مظروف في ظرف كدخول الإنسان بيتا، والله أعلم».

[خلو الجوهر عن جميع الأعراض]

(ص):

وخلو الجوهر عن جميع الأعراض.

(ش):

ذهب أهل الحق إلى أن الجواهر يستحيل خلوها عن كل جنس من الأعراض، وعن جميع أضداده، وإن كان له ضد واحد لم يخل الجوهر عن أحد الضدين، فإن قدر عرض لا ضد له لم يخل الجوهر عن قبول واحد من جنسه.

وذهب بعض الفلاسفة إلى خلو الجواهر عن جميع الأعراض والصور، وقالوا: بقدمها وحدوث الصور والأعراض ابتداء.

ومنع معتزلة البصرة خلوها عن الألوان، وجوزوه فيما عداها.

وقال الكعبي وشعبة[١] من البغداديين: يجوز الخلو عن الألوان، ويمتنع [غير[٢]] الألوان.

قال ابن القشيري وغيره: وسلم الكل استحالة خلو الجواهر عن الأعراض بعد قبول الجواهر لها وقيامها بها.

وهذه المسألة من مقدمات حدوث العالم.

---

(١) كذا في ٣ و ٤، وفي ٢: «وشيعته».

(٢) في النسخ ٢ و ٣ و ٤: «عن»، والمثبت اجتهاد.

[الجوهر غير مركب من الأعراض]

(ص):

والجوهر غير مركب من الأعراض.

(ش):

أي: خلافا للنظام والنجار حيث قالا: الجواهر أعراض مجتمعة، وبنوا قولهم هذا على أن الجواهر ليست مشتركة في تمام الماهية ولا متماثلة في حقيقة الجوهرية، بل هي أجناس مختلفة؛ لأن الجواهر أعراض مجتمعة، والأعراض مختلفة، والجواهر أعراض، فلا تكون حينئذ متماثلة.

وحجة الجمهور: أن الجوهر لو تركب من الأعراض لما قام بها، لكن الأعراض قائمة بالجواهر، أما الأولى.. فلأنه لو قامت الأعراض بالجواهر لكانت قائمة بالعرض، وهو محال، وأما الثانية.. فللاتفاق على أن الجوهر يصح اتصافه بالحياة والعلم والقدرة وغير ذلك من الأعراض.

[الأبعاد]

(ص):

والأبعاد متناهية.

(ش):

أبعاد الأجسام متناهية، ويعني بالنهاية حد الشيء، وهو الطرف الذي إذا تحرك إليه متحرك وقف عنده، بحيث لا يجد بعده شيئا آخر مما له ذلك الطرف، مثل النقطة للخط، وإذا علم تفسير النهاية بهذا كان أن لا نهاية عبارة عما لا يفرض فيه حد إلا وبعده حد آخر وكذلك أبدا لا يقف عند شيء وهو حد.

والذي عليه أهل الحق أن كل بعد فهو متناه، خلافا لبعض الأوائل في إثباتهم أبعادا لا نهاية لها، ومنهم من أثبت أقساما لا نهاية، وهم الهند، قال صاحب «**الصحائف**» (٢٠٦): «والحق أن القول بأبعاد غير متناهية باطل، سواء كانت مادية أو مجردة، وذلك لأنه لو وجدت أبعاد غير متناهية لاستحال وجود الحركة المستديرة، والثاني باطل، فكذا المقدم».

[العلة والمعلول]

(ص):

والمعلول قال الأكثر: يقارن علته زمانا، والمختار وفاقا للشيخ الإمام: يتعقبها[١] مطلقا، وثالثها: إن كانت وضعية لا عقلية.

(ش):

اتفقوا على أن العلة تتقدم المعلول بالرتبة، واختلفوا هل تسبقه في الزمان أو تقارنه على مذاهب:

أحدها: أنها تقارنه، وإن كان بينهما ترتب عقلي فهو في السببية، بل هو كحركة الخاتم فإنه مع حركة اليد وإن كان معلولا [له[٢]]، وقال الرافعي في «كتاب الطلاق» أنه الذي ارتضاه إمام الحرمين ونسبه للمحققين، وعبر عنه في «**الروضة**» بالصحيح[٣]، وأجاب إمام الحرمين والرافعي عن قول القائل: «إن جئتني أكرمتك» بأن الإكرام فعل منشأ، ولا يتصور إنشاؤه إلا متأخرا عن المجيء، فلزم

(١) كذا في النسخ ٢ و ٣ و ٤، وفي «الغيث»: «يعقبها».

(٢) كلمة «له» كتبت في ٢ على السطر، وليست في ٣ و ٤.

(٣) انظر «العزيز شرح الوجيز» (٩/ ٧٥) و«روضة الطالبين» (٨/ ١٢٩) و«نهاية المطلب» (١٤/ ١٣١-١٣٢)، ويلاحظ أن الذي في المطبوع من «الروضة» التعبير بالأصح، فالله أعلم.

الترتيب ضرورة، وأما وقوع الطلاق فإنه حكم شرعي لا يفتقر إلى زمان محسوس، فسبيله سبيل العلة مع المعلول[1].

والثاني: أنها تسبقه، واختاره الشيخ السبكي، وللرافعي إليه ميل ظاهر.

قال إمام الحرمين في «**النهاية**» (١٤/ ١٣٢): «وشواهد الحكم في المذهب تدل له، فإنه لو قال لغير المدخول بها: «إذا طلقتك فأنت طالق»، ثم قال: «أنت طالق».. طلقت هذه فقط، ولم تطلق الطلقة المعلقة، لأنها بانت بالطلقة الموقعة فلم يلحقها ما بعدها، ولو كانت معه لوقع طلقتان كقوله «أنت طالق طلقتين»، وأيضا لو قال لغانم: «مهما أعتقتك فسالم حر»، ثم أعتق غانما في المرض، والثلث لا يفي بهما، لم يعتق من سالم شيء، بخلاف ما لو أعتقهما جميعا فإنه يقرع بينهما».

وأجاب الغزالي عن هذا فقال[2]: «وإنما لم يقع قبل الدخول طلقتان؛ لأن مقتضاه وقوع الطلاق مع أول حال البينونة، ولذلك لو قال: «أنت طالق طلقة» لم يقع إلا واحدة على أدق الوجهين، بخلاف «أنت طالق طلقتين»، لأن البينونة معلول لمجموع الطلقتين، وقوله: «طلقتين» كالتفسير لقوله: «طالق»، وكذا لا يعتق سالم لأن عتقه معلول عتق غانم، وربما خرجت القرعة على

(١) انظر «العزيز شرح الوجيز» (٩/ ٧٥) و«نهاية المطلب» (١٤/ ١٣٢).

(٢) «الوسيط» (٥/ ٤٣٢).

سالم فيعتق دون غانم، فيثبت المعلول دون العلة، قال: وهذا كلام دقيق عقلي ربما يقصر نظر الفقيه عنه». انتهى.

والثالث: أن العلة العقلية تقارن معلولها لكونها مؤثرة بذاتها، والوضعية تسبق المعلول، والشرعية من الوضعية، وهو ظاهر نص الشافعي في «**الأم**» في «كتاب الطلاق»[١].

وللخلاف فوائد كثيرة مذكورة في الفروع في الطلاق والكفارة وغيرهما.

وقال الشيخ عز الدين في «**القواعد**» (**٢/ ١٧٣**): «الأسباب القولية التي يستقل بها المتكلم كالطلاق والعتاق الأصح أن أحكامها تقترن بآخر جزء منها، فتقترن الحرية بالراء من قوله: «أنت حر»، والطلاق بالقاف من قوله: «أنت طالق»، وهذا اختيار الأشعري والحذاق من أصحاب الشافعي، وهو مطرد في جميع الألفاظ كالأمر والنهي، فإذا قال: «اقعد» كان آمرا مع الدال من قوله: «اقعد»، وإذا قال: «لا تقعد» كان ناهيا مع الدال من قوله: «لا تقعد»، وكذا الأقارير والشهادات وأحكام الحكام، وقال بعض

---

(١) لعله يقصد قوله في فصل «الطلاق بالوقت الذي قد مضى»: «وإذا قال الرجل لامرأته وقد أصابها: «أنت طالق إذا طلقتك» أو «حين طلقتك» أو «متى ما طلقتك» أو ما أشبه هذا.. لم تطلق حتى يطلقها، فإذا طلقها واحدة وقعت عليها التطليقة بابتدائه الطلاق، وكان وقوع الطلاق عليها غاية طلقها إليه»، انظر «الأم» (٦/ ٤٧١).

الشافعية: لا تقترن هذه الأحكام بشيء من هذه الألفاظ، بل تقع عقبها من غير تخلل زمان»، قال: «ويدل على الاقتران أن من سمع حرفا من آخر حروف الكلمة فإنه يحكم على مطلقها بموجبها عند آخر حرف من حروفها».

[اللذة والألم]

(ص):

واللذة حصرها الإمام والشيخ الإمام في المعارف.

(ش):

ذهب الإمام فخر الدين إلى أن اللذة منحصرة في العلوم والمعارف العقلية، فإنها خالصة شريفة غير متناهية باقية على الآباد، وأما اللذات الحسية فمنصرمة منقضية مشوبة بأكدار مظلمة طبيعية، والحاصل منها دفع آلام، فلذة الأكل والشرب لدفع ألم الجوع والعطش، ولذلك قال الحسن: «الإنسان صريع جوع وقتيل عطش»، وهكذا الجماع واللبس وغيرهما من اللذات الجسمانية والخيالية، وصنف في ذلك رسالة سماها «**تحقير اللذات الجسمانية**» وقال: إن اللذات المطلوبة في هذه الحياة العاجلة محصورة في ثلاثة:

فأدونها اللذات الحسية، وهي قضاء الشهوتين، ويشارك فيها الآدميَّ غيرُه من الحيوانات.

وأوسطها اللذات الخيالية، وهي الحاصلة من الاستعلاء والرياسة لدفع ألم القهر والغلبة، وهي أشدها التصاقا بالعقلاء إذ لم ينالوا رتبة الأولياء، ولذلك قال بعضهم: «آخر ما يخرج من رؤوس الصديقين حب الرياسة».

وأعلاها اللذات العقلية، وهي الحاصلة بسبب معرفة الأشياء والوقوف على حقائقها، وهي اللذة على الحقيقة[١].

وهذا أخذه من كلام الغزالي، قال الغزالي[٢]: «والعقلية هي أقلها وجودا وأشرفها.

أما قلتها.. فلأن الحكمة لا يستلذها إلا الحكيم، وقصور الرضيع عن إدراك لذة العسل والطيور السمان والحلاوة لا يدل على أنها ليست بلذيذة، واستطابته للبن لا يدل على أنه أطيب الأشياء، والناس كلهم إلا النادر مقيدون في صبا الجهل، غير بالغين في رتبة العلوم، فلذلك لا يستلذون.

ومن يك ذا فم مر مريض
يجد مرا به الماء الزلالا.

وأما شرفها.. فلأنها لازمة لا تزول، ودائمة لا تمل، وثمرتها في الدار الآخرة، والقادر على الشريف إذا رضي بالخسيس الفاني كان مصابا في عقله، مجزوما بشقاوته، وأقل أمر فيه أن الفضائل النفيسة لا سيما العلم [والعقل[٣]] لا تحتاج[٤] إلى أعوان وحفظة، بخلاف

(١) قال العراقي: «عبارة الإمام تدل على أنه لم يحصر، وإنما جعلها أعلاها».

(٢) «ميزان العمل» (٣٠٧-٣٠٨).

(٣) كذا في «ميزان العمل»، وفي النسخ ٢ و ٣ و ٤: «والعمل».

(٤) كذا في ٢ و«ميزان العمل» و«الغيث»، وفي ٣ و ٤: «لا يحتاجان».

المال، فإن العلم يحرسك وأنت تحرس المال، والعلم يزيد بالإنفاق والمال ينقص به، والعلم نافع في كل حال والمال تارة يجذب إلى الرذيلة، ولذلك ذمه الله في القرآن في مواضع وإن سمي خيرا في مواضع».

وذكر الشيخ عز الدين في «**القواعد**» (١/ ١١) قريبا منه فقال: «هذا مختص بدار المحنة، وأما دار الكرامة وهي الجنة فإن اللذة تحصل فيها من غير ألم يتقدمها أو يقترن بها، لأن اللذة والألم عرضان متلازمان في هذه الدار بحكم العادة المطردة، وتلك الدار قد خرقت فيها العادة كما خرقت في المخاط والبصاق والبول والغائط والتفاخر[1] والتحاسد ومساوئ الأخلاق، فكذلك تخرق العادة في وجدان لذاتها من غير ألم سابق أو مقارن، فيجد أهلها لذة الشرب من غير عطش ولا ظمأ، ولذة الطعام من غير جوع ولا سغب»، قال: «وكذلك خرقت العادة في العقوبات، فإن أقل عقوبات الآخرة لا يبقى معه في هذه الدار حياة، وأما في تلك الدار فإن أحدهم لتأتيه أسباب الموت من كل مكان وما هو بميت».

(١) كذا في ٢ و ٣، وفي ٤: «والتعالي»، وفي «القواعد»: «والتعادي».

(ص):

وقال ابن زكريا: هي الخلاص من الألم، وقيل: إدراك الملائم، والحق أن الإدراك ملزومها.

(ش):

«ذهب محمد بن زكريا إلى أن اللذة أمر عدمي، وهو الخلاص من الألم، وزيفه الإمام بما إذا وقع البصر على صورة حسنة فإنه يلتذ بإبصارها، مع أنه لم يكن له شعور بتلك الصورة قبل ذلك، حتى يجعل تلك اللذة خلاصا عن ألم الشوق إليها، وكذلك قد يحصل للإنسان لذة عظيمة بالعثور على كنز مال فجأة، وأجيب عنه بأنا لا نسلم أنها ما كان يخلص ألم الاشتياق إلى النظر، ولذلك يقِلّ الالتذاذ بها مع كثرة الصحبة»[1].

وقال ابن سينا في بعض كتبه: «اللذة إدراك الملائم، والألم إدراك المنافي»، قال الصفي الهندي[2]: «وهو لا يخلو عن شائبة الدور»؛ لأن إدراك أحدها يتوقف معرفته على إدراك الآخر، وهذا فيه نظر؛ إذ قد يدرك المنافي من لم يدرك الملائم ويعرفه وكذا بالعكس.

---

(١) انظر «الصحائف» للسمرقندي (٢٠٣-٢٠٤).

(٢) «نهاية الوصول» (٣٢٨٨/٨).

وقال ابن سينا في «**الشفاء**»: إدراك الملائم من حيث هو ملائم، والملائم هو الكمال الخاص للشيء، ورد بأنا نجد من أنفسنا حالة مخصوصة، ونعلم أنا ندرك ملائمها، ولا نعلم أن تلك الحالة هي نفس الإدراك أو غيره.

والمختار أن اللذة والألم لا يحدان؛ لكونهما من الأمور الوجدانية، فلا يحتاج في حصولهما إلى نظر وفكر، وقال في «**المحصول**» (١٥٨/٥) في «باب القياس» عند الكلام في «المناسب» أنه الصواب، وجرى عليه البيضاوي في «**الطوالع**»[1]، وعلى التحديد [فمرادهم الإدراك الحادث[2]]، فإن الكيفيات المستقرة لا يلتذ بها لاستقرارها وعدم تجددها، إذ لا يبقى للنفس بها شعور، بل تذهل عنها في أكثر الأوقات، واللذة إنما هي بحصول وشعور بالحصول بعد ما لم يكن، والمريض إذا حصل له الصحة دفعة وجد بذلك أعظم اللذة لتجددها بعد الزوال.

وما قاله المصنف أنه الحق أخذه من «**الصحائف**» (٢٠٣) للسمرقندي فقال: بل الحق أن الإدراك ليس هو نفس اللذة، بل ملزومها.

---

(١) انظر «مطالع الأنظار على متن طوالع الأنوار» (٩٨-٩٩).

(٢) ما بين المعقوفتين كذا في القسم الرديء من ٤، وفي ٢: «هو الإدراك الحادث»، وفي ٣: «فمرادهم الإدراك بحادث».

(ص):

ومقابلها الألم.

(ش):

أي: فيكون على القول الأول أمر وجودي وهو الوقوع في الألم، وعلى الثاني إدراك غير الملائم، وفيه ما سبق.

وقال الإمام في «**المطالب**» (٢/ ١١٢): اختلف في أن الألم هل هو نفس إدراك المنافي أو حالة زائدة، وكذلك النفرة والشهوة هل هما نفس الإرادة والكراهة أو جنسان مغايران لهما؟.

[أحكام العقل]

(ص):

وما تصوره العقل إما واجب أو ممتنع أو ممكن، لأن ذاته إما أن تقتضي وجوده في الخارج أو عدمه، أو لا تقتضي شيئا.

(ش):

هذا التقسيم قدمه صاحب «**المصباح**» (٥٣) و«**الصحائف**» (٦٧) وغيرهما، والمصنف أخره لأهمية السابق.

وحاصله أن ما تصوره العقل فهو بالنسبة إلى الخارج إما واجب أو ممتنع أو ممكن، لأن ذاته إن اقتضت وجوده في الخارج فهو الواجب، وإلا.. فإن اقتضت عدمه فهو الممتنع، وإن لم تقتضي شيئا فهو الممكن، وكل واحد من هذه الثلاثة لا ينقلب إلى الآخر لأن مقتضى الذات لازم لها، وفي رفعها رفع للذات، فلا يصير الواجب لذاته ممكنا، ولا الممكن واجبا، ولا كل واحد منها ممتنعا، ولا الممتنع شيء منها.

وبعضهم جعل القسمة ثنائية، فإن الإمكان في المشهور يطلق على مقابلة الامتناع، فكل ما ليس بممتنع يسمونه ممكنا، وكل شيء إما ممتنع أو ممكن، وعلى هذا الاصطلاح فالواجب مندرج في

الممكن لأنه ليس بممتنع، لكن المحققين لما أطلقوا اسم الممكن على ما ليس بممتنع ولا واجب جعلوا القسمة ثلاثية، وهذا الممكن أخص من الممكن في المشهور لاستلزامه إياه من غير عكس.

وأورد بعض الناس عليه شكا، وهو أن الواجب لذاته إن كان ممكنا فكل ممكن هو ممكن أن لا يكون فالواجب لذاته يمكن أن لا يكون، هذا خلف، وإن لم يكن ممكنا وكل ما ليس بممكن فهو ممتنع فالواجب لذاته ممتنع، هذا خلف.

والجواب: أن الواجب لذاته ممكن بالمعنى الأعم، ولا يلزم من صدق كونه [ممكنا[1]] بالمعنى الأعم أن لا يكون، وإنما يلزم ذلك أن لو كان ممكنا بالمعنى الأخص، وليس الواجب لذاته ممكنا بالمعنى الأخص، ولا يلزم من نفي كونه ممكنا بالمعنى الأخص كونه ممتنعا، وإنما يلزم ذلك أن لو كان غير ممكن بالمعنى الأعم.

وأورد عليه أيضا أن الممكن إن كان موجودا امتنع عدمه لاستحالة اجتماع الوجود والعدم، وإن كان معدوما امتنع وجوده لما ذكرنا، فلا إمكان، وأيضا إن خص بسبب وجوده وجب وجوده، وإلا امتنع وجوده.

وأجيب بأن الممكن هو الذي بالنظر إلى ماهيته من حيث هي هي لا يجب وجوده ولا عدمه.

(١) في النسخ ٢ و ٣ و ٤: «ممتنعا»، والمثبت اجتهاد مني.

(ص):

خاتمة [في علم التصوف]

(ش):

هذه الخاتمة في علم التصوف، وختم به ليكون الدعاء إلى تطهير القلب خاتمة أمره، [وتابع في ذلك صاحب «**الشامل الصغير**» فإنه جعل ذلك في آخره، ومنه استمد المصنف وزاد عليه[1]].

(١) ما بين المعقوفتين من ٣ و ٤، وليس في ٢.

[أول الواجبات]

(ص):

أول الواجبات المعرفة، وقال الأستاذ: النظر المؤدى إليها، والقاضي: أول النظر، وابن فورك وإمام الحرمين: القصد إليه(١).

(ش):

اختلف في أول ما يجب على المكلف على بضعة عشر قولا.

أحدها قول الأشعري: العلم بالله ورسوله ودينه؛ لقوله تعالى: ﴿فَٱعۡلَمۡ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ [محمد: ١٩]، ﴿وَلِيَعۡلَمُوٓاْ أَنَّمَا هُوَ إِلَٰهٞ وَٰحِدٞ﴾ [إبراهيم: ٥٢].

قال ابن السمعان(٢): «وهو قول عامة أهل الحديث، سلكوا طريق السلف، ونهوا عن ملابسة الكلام، وزعموا أنه محدث وفن مخترع بعد انصرام زمن الصحابة والتابعين، وأنكروا قول أهل الكلام: أول واجب النظر، ولو قال الكافر: أمهلوني لأنظر وأبحث فإنه لا يمهل ولا ينظر، ولكن يقال له: أسلم في الحال وإلا فأنت معروض على السيف، قال: ولا أعلم في هذا خلافا بين الفقهاء، وقد نص عليه ابن سريج».

---

(١) كذا في النسخ ٢ و ٣ و ٤، وفي «الغيث»: «القصد إلى النظر».

(٢) «القواطع في أصول الفقه» (٣/٨٤٨).

والثاني قول الأستاذ: النظر المؤدي إلى العلم به، إذ لا يتوصل إليه إلا بالنظر، وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، وفي القرآن غير ما آية في وجوب النظر والتنبيه على الآيات والعلامات.

والثالث قول القاضي: إنه معرفة الأوائل والمقدمات التي لا يتم النظر إلا بها.

والرابع قول ابن فورك وإمام الحرمين: القصد إلى النظر الصحيح، إذ لا يحصل النظر إلا بالقصد إليه.

والخامس قول أبي هاشم: الشك، ونقل عن ابن فورك، لامتناع النظر من العالم، فإن الحاصل لا يتعلق به طلب[1]، ولا يمتنع من الشاك والظان، فإنه متردد بين معتقدين، فيجب النظر لتحصيل اليقين، ورده القاضي أبو بكر بأنه لا يمتنع في العقل الهجوم على النظر من غير سبق تردد.

والسادس: الإقرار بالله ورسوله.

والسابع: النطق بالشهادتين.

والثامن: قبول الإسلام والعزم على العمل، ثم النظر بعد القبول ليعلم به صحة المقبول.

والتاسع: اعتقاد وجوب التقليد.

---

(١) كذا في ٣ و ٤، وفي ٢: «نظر».

والعاشر: التقليد.

والحادي عشر: أن النظر لا يجب إلا عند الشك فيما يجب اعتقاده، فيلزم البحث عنه والنظر فيه إلى أن يعتقده، قال الشيخ عز الدين في «**القواعد**» (١/ ٣٠٥): وهو الأصح.

وذكر الإمام في «**المحصل**» (٢٨) وغيره أن الخلاف لفظي، يرجع إلى أنه هل المراد الواجب لعينه أو لغيره؟، فمن أراد الأول قال أنه المعرفة، ومن أراد الواجب بالقصد الثاني قال أنه النظر أو القصد إلى النظر.

قلت: بل هو معنوي، تظهر فائدته في التعصية بترك النظر على من أوجبه دون من لم يوجبه، هذا إذا فسرنا المعرفة بموافقة المعتقد وإن لم يكن عن دليل[1].

وقال الآمدي[2]: «المعرفة الواجبة تنقسم إلى ما حصولها عن معرفة الدليل جملة، لا من حيث القدرة على تقريره ونفي المعارض عنه، وإلى معرفة الدليل مع التقرير، **فقيل**: هي بالأول واجبة على الأعيان، وبالثاني على الكفاية، **وقيل**: على الأعيان في الثاني أيضا، لكن لو ترك النظر فصاحبه مؤمن عاص».

---

(١) قال العراقي: «قد عرفت بتقرير الإمام أنه واجب جزما، إلا أنه وجوب الوسائل دون المقاصد، فكيف يقال لا يعصي عند من لم يوجبه؟!، والله أعلم».

(٢) «أبكار الأفكار» (١/ ١٦٣).

وسهل الغزالي في بعض مؤلفاته النظر فقال: هو طويل عند من لا يعرفه، وجيز عند العارف به، فإنك إذا عرفت أنك محدث فالمحدث لا يستغني عن المحدث، فقد حصل لك البرهان على الإيمان بالله، فما أقرب هاتين المعرفتين، أعني: أنك محدث، وأن المحدث لا يحدث.

تنبيهات

الأول: ما نقلناه أولا عن الشيخ هو المشهور، وفي «**المقنع**» للأستاذ أبي منصور حكاية الثاني عن أكثر الأصحاب، قال: وهو ظاهر مذهب شيخنا، واستدل عليه بأن قال: العبادات متعلقة بالنية، والنية لا بد فيها من قصد المعبود، والقصد لا يصح إلا بالمعرفة، والمعرفة لا تصح إلا بالنظر، فثبت أنه أول واجب.

قال: وذهب بعض القدماء من أصحابنا إلى أنه المعرفة لأنها المقصودة، والنظر يقع تبعا، والتابع لا يعد في نفسه.

قال: ومن قال أنه القصد للنظر فهو قياس ما تعلق به شيخنا، فإن القصد يقع أولا، فإذا عد النظر أولا لوقوعه قبل المعرفة لزم أن يعد القصد أولا لوقوعه قبل النظر.

قال: وحكى شيخنا عن بعض أصحابنا[١] أن أول واجب الإقرار بالله ورسوله، فقيل: أراد بعض المتكلمين [لا من[٢]] يختص

(١) كذا في ٣ و ٤، وفي ٢: «أصحابه».

(٢) ما بين المعقوفتين كذا في ٢، وفي ٣ و ٤: «لأمر».

به من أصحابه، ويحتمل أنه أراد بعض أصحابنا وأنه يجب عليه ذلك على الفور، فإن أصحابنا يوجبون الفور، ويخالفون المعتزلة في القول بمهلة النظر، ولهذا سأل شيخنا نفسه عمن وراء الصين ورأى الاختلاف ماذا يلزمه؟، قال: فيه جوابان، أحدهما: يلزمه النظر ليعلم الحق فيتبعه، والثاني: يلزمه إتباع الحق وقبول الإسلام.

الثاني: علم منه أن لا طريق إلى المعرفة إلا بالنظر والاستدلال، وهو اتفاق، وحكى الإمام في «**المطالب**» (١/ ٥٤) عن الصوفية أن طريق معرفته الرياضة وتصفية الباطن، وهو المراد بالإلهام الذي ذكره المصنف في «باب الاستدلال».

الثالث: قيل: إن هذه المسألة أصل للمسألة السابقة أول العقيدة في التقليد في أصول الدين، فإنا إذا أوجبنا المعرفة امتنع التقليد.

قلت: إن أريد بالمعرفة في الجملة فلا شك أنها في فطرة كل أحد، فإن معرفة الله الظاهرة مركوزة في النفوس، فإن كل عاقل يعلم أنه مفعول لفاعل، ومعرفته المكتسبة هي التي دعت الأنبياء إليها، وهي معرفة ما يجب له وما يستحيل عليه، فدعوا كلهم إلى قول «لا إله إلا الله»، وهي على ثلاثة أضرب:

ضرب لا يدركه إلا نبي أو صديق، وذلك معرفته بالنور الإلهي، من حيث لا يعتريه شك بوجه، كما قال تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا۟﴾ [الحجرات: ١٥].

وضرب يدرك بغلبة الظن الذي يفسره أهل اللغة باليقين، كما قال تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُم مُّلَٰقُواْ رَبِّهِمۡ﴾ [البقرة: ٤٦].

وضرب يدرك بالتقليد المحض، كما قال تعالى: ﴿وَمَا يُؤۡمِنُ أَكۡثَرُهُم بِٱللَّهِ إِلَّا وَهُم مُّشۡرِكُونَ﴾ [يوسف: ١٠٦].

فالأول يجري مجرى إدراك الشيء من قرب، ولهذا قال في وصفهم: ﴿لِمَن كَانَ لَهُۥ قَلۡبٌ أَوۡ أَلۡقَى ٱلسَّمۡعَ وَهُوَ شَهِيدٞ﴾ [ق: ٣٧]، والثاني يجري مجرى إدراكه من بعد، وقد تعرض فيه شبهة لكنها تزول بأدنى تأمل، كما قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ٱتَّقَوۡاْ إِذَا مَسَّهُمۡ طَٰٓئِفٞ مِّنَ ٱلشَّيۡطَٰنِ تَذَكَّرُواْ فَإِذَا هُم مُّبۡصِرُونَ﴾ [الأعراف: ٢٠١]، والثالث يجري مجرى رؤية الشيء من وراء ستر كثيف، فلا ينفك من شبهات كما أخبر سبحانه وتعالى عمن هذه حاله بقوله: ﴿إِن نَّظُنُّ إِلَّا ظَنّٗا وَمَا نَحۡنُ بِمُسۡتَيۡقِنِينَ﴾ [الجاثية: ٣٢].

وسبق عند قول المصنف: «**ليست حقيقته معلومة**» ما ينبغي استحضارها هنا.

[علوّ الهِمّة ودنوّها]

(ص):

وذو النفس الأبية يربأ بها عن سفساف الأمور ويجنح إلى معاليها.

(ش):

لأن الأول يكرهه الله والثاني يحبه، فروى البيهقي في «**شعب الإيمان**» من طرق عن سهل بن سعد قال: قال رسول الله ﷺ: «**إن الله تعالى يحب معالي الأمور ويكره سفسافها**»[١].

قال ابن الأثير[٢]: «**السفساف**: الأمر الحقير، والردئ من كل شيء، وهو ضد [المعالي[٣]]، وأصله: ما يظهر من غبار الدقيق إذا نخل والتراب إذا أثير».

وقوله: «**يربأ**» هو بالهمز آخره، أي: يرفعها، قال الجوهري[٤]: «وقولهم: «إني لأربأ بك عن هذا الأمر» أي: أرفعك عنه».

(١) «الجامع لشعب الإيمان» (١٠/ ٣٧٢، ر ٧٦٤٦)، والحديث صححه الألباني في «صحيح الجامع الصغير» رقم (١٧٩٧).

(٢) «النهاية في غريب الحديث والأثر» مادة (سفسف) (٢/ ٩٤١).

(٣) كذا في «النهاية»، وهو الذي يقتضيه السياق، وفي النسخ ٢ و٣ و٤: «العالي».

(٤) «الصحاح» مادة (ربأ).

قلت: ومنه قول بعضهم:

قد هيئوك لأمر لو[1] فطنت له

فأربا بنفسك أن ترعى مع الهمل

و«المعالي» و«السفساف» كلمتان جامعتان لمدرجي السعادة والشقاوة، والغرض أن من نظر إلى الدنيا بعين الحقيقة، وأنها لو كانت كلها مباحة لألهته عما خلق له وهيئ لأجله - وهو العبادة -.. انكف عن دني الطرائق، وتخلق بالحقائق، فإن أبي النفس لا يرضى أن يكون أدنى وهو يقدر على أن يكون أعلى، ولا يميل إلى العوج وقد هدى إلى الطريق المستقيم[2]، فإن سبب المرض المانع من معرفة الله تعالى الإقبال على الشهوات والحرص على الدنيا، ولهذا قال الشافعي: «لو أوصى لأعقل الناس صرف إلى الزهاد»[3]، وقال يحيى بن معاذ: «لو كانت الدنيا تبرا تفنى، والآخرة خزفا تبقى.. لكان ينبغي للعاقل إيثار الخزف الباقي على التبر الفاني، فكيف والدنيا خزف فان والآخرة تبر باق»[4].

---

(١) في ٢: «إن».

(٢) كلمة «المستقيم» من «الغيث» وهي في النسخة ٣: «المعلى»، وفي ٢ و ٤: «العلي».

(٣) أخرجه البيهقي في «مناقب الشافعي» (٢/١٨٣-١٨٤).

(٤) وقيل لعبد الله بن المبارك: من الملوك؟، قال: الزهاد، قال العراقي: «لأنهم ملكوا أنفسهم، ولو تستعبدهم الدنيا، ولم يحقرهم الطمع فيها عند أهل الآخرة والدنيا».

ومما يرغب في الزهد فيها خسة شركائها، وقلة وفائها، وكثرة بلائها، وتحقق فنائها، ومن أعظمها الغفلة عن الله، وما أحسن قول بعضهم لولده: «يا بني! لا تغبطن أهل الدنيا على دنياهم، فوالله ما نالوها رخيصة، والله ما نالوها حتى فقدوا الله»، وكان شيخنا العارف ولي الدين قدس الله روحه يقول: «وجود الدنيا يضر بالقلب بالخاصية حتى في الفهم والذكاء وحسن الاستعداد لإدراك الحقائق من الهدى ودين الحق، ولقد وجدت من ذلك آثارا عجيبة في إقبال القلب وإدباره، ورأيت أكابر أهل علم قلوبهم متعلقة بالدنيا تصير عقولهم من البلادة كعقول النساء والصبيان، فالحذر الحذر من فضول الدنيا، والقناعة باليسير، ففيه راحة القلب وسلامة الدين والدنيا.

تنبيه: قد يستخرج من تصدير المصنف بإيجاب المعرفة وخلائق النفس إلى ما قاله بعض المحققين: إن علم التصوف يلتفت إلى أصلين: النظر في التوحيد، والاعتبار في الموجودات، ومن ذلك النفس والحكم عليها وعلى جسدها ظاهرا وباطنا وعلى ما يقوم به وبها[1] والعلم بالتخيير من صفاتها وما هي في ذاتها، فمن ثم عظم قدره وعلم فخره، وهو مستمد من نور البصيرة التي هي مبدأ السعادة عند أهل الإرادة التي أخبر الله عنها بقوله: ﴿وَمَن لَّمْ يَجْعَلِ ٱللَّهُ لَهُۥ نُورًا فَمَا لَهُۥ مِن نُّورٍ﴾ [النور: ٤٠].

---

(١) كذا في النسخ ٢ و ٣ و ٤، ولعله: «بها».

والمراد بالظاهر علم الشريعة أصلا وفرعا وأحكامها، ثم معرفة النفس وآفاتها وعللها وتهذيبها وتعذيب جماحها برياضتها وتصفية سرائرها.

(ص):

ومن عرف ربه تصور تبعيده وتقريبه فخاف ورجى، فأصغى إلى الأمر والنهي فارتكب واجتنب، فأحبه مولاه فكان سمعه وبصره ويده التي يبطش بها، واتخذه وليا إن سأله أعطاه وإن استعاذ به أعاذه.

(ش):

العارف عندهم من عرف الحق بأسمائه وصفاته، ثم صدق الله في جميع معاملاته، ثم تنقى عن أخلاقه المذمومة وآفاته، ثم طال بالباب وقوفه ودام بالقلب عكوفه، فحظي من الله بجميع آماله، وصدق الله في جميع أحواله، وانقطع عنه هواجس نفسه، ولم يصغ بقلبه إلى خاطر يدعوه إلى غيره، فعند ذلك يسمى «عارفا»، ويسمى حاله «تفريدا».

قال الشيخ عز الدين في «القواعد» (٢/٣٤٩): «الطريق في إصلاح القلوب التي تصلح الأجساد بصلاحها وتفسد بفسادها: تطهيرها من كل ما يباعد عن الله، وتحلّيها بكل ما يقرب إلى الله

ويزلف لديه من الأحوال والأقوال والأعمال وحسن الآمال، ولزوم الإقبال عليه والإصغاء إليه والمثول بين يديه في كل وقت من الأوقات وحال من الأحوال على حسب الإمكان من غير أداء إلى السآمة والملال»، قال: «ومعرفة ذلك هي الملقبة بـ«علم الحقيقة»، وليست الحقيقة خارجة عن الشريعة، بل الشريعة طافحة بإصلاح القلوب بالمعارف والأحوال والعزوم والنيات وغير ذلك».

وقال ابن عبد المعطي في «**شرح منازل السائرين**» وكان من أصحاب الأحوال والمعارف: «الحقيقة عن القوم: غلبة الأحوال والجد في الطلب، كما قال حارثة: «وكأني...» الحديث[1]، فسأله عليه الصلاة والسلام عن حقيقة الأمر فأجابه بغلبة الأحوال، فرضي بذلك منه، وبه قطع لحارثة ومن حذى حذوه رؤية فعل نفسه وإرشاد إلى فضل الله ومنته عليه، وإذا كانت الدنيا حجاجا عن الآخرة فمن انخرق له حجاب الدنيا بالعزوف عنها اطلع على الآخرة، والوقوف مع الكون حجاب يحجب العبد عن الله فمن أراد المشاهدة فعليه بالعزوف عن الوقوف معها».

---

(١) يشير إلى حديث الحارث بن مالك، ويقال: حارثة، أنه مر برسول الله ﷺ، فقال له: «**كيف أصبحت يا حارثة؟**»، قال: أصبحت مؤمنا حقا، قال: «**انظر ما تقول، إن لكل حق حقيقة، فما حقيقة إيمانك؟**»، قال: عزفت نفسي عن الدنيا، وكأني أنظر إلى عرش ربي بارزا، وكأني أنظر إلى أهل الجنة يتزاورون فيها، وكأني أنظر إلى أهل النار يتضاغون فيها، قال: «**يا حارثة، عرفت فالزم**» قالها ثلاثا، وأخرجه البيهقي في «الجامع لشعب الإيمان» (١٣/ ١٥٩، ر ١٠١٠٧)، وفي سنده ابن لهيعة.

وقال صاحب «**منازل السائرين**» (٦-٧): «اتفق علماء هذه الطريقة على أن النهايات لا تصح إلا بتصحيح البدايات، وهو إقامة الأمر على مشاهدة الإخلاص، ومتابعة السنة، وتعظيم النهي على مشاهدة الخوف، ورعاية الحرمة، والشفقة على العالم ببذل النصيحة، وكف المؤنة ومجانبة كل صاحب يفسد الوقت، وكل سبب يفتن القلب». انتهى.

وقال الأستاذ أبو القاسم القشيري: لا شيء أعظم بركة على العبد من الذكر، وهو أن يعتاد مناجاة الحق اعتياد أهل العبادة[١] مخاطبة بعضهم لبعض، ثم يرتقي من ذلك فيخاطبه الرب، وإلى هذا أشار بقوله ﷺ: «**لقد كان في الأمم محدثون فإن يكن في أمتي منهم فعمر**»[٢]. انتهى.

إذا علمت هذا اطلعت على تقريب الله وتبعيده.

والمراد بالقرب هنا: المعنوي، وهو معاملته معاملة المقرب إليه بالطاعة والتعظيم، وإليه ذهب ابن عبد السلام في كتاب «**مقاصد الصلاة**».

وقد يراد بقرب العبد من ربه قربه منه بالصفة، فيتصف العبد بما يمكنه الاتصاف به من صفات الرب سبحانه وتعالى، فقد روي:

---

(١) كذا في النسخ ٢ و ٣ و ٤، ولعله: «العيادة».

(٢) أخرجه البخاري (٣٤٦٩) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه، ومسلم (٢٣٩٨) من حديث عائشة رضي الله عنها.

«**تخلقوا بأخلاق الله**»[١]، وفي الصحيح: «**إن لله تسعة وتسعين اسما من أحصاها دخل الجنة**»[٢]، وقال أهل المعرفة: أسماء الله تعالى كلها تصلح لأن يتخلق بها العبد إلا واحدا، فإنه للتعلق لا للتخلق، وهو «الله» سبحانه وتعالى، قال الغزالي في «**المقصد الأسنى**» (٤٦): «وبهذا التخلق والاتصاف يكون العبد ربانيا، أي: قريبا من الرب».

ولقرب العبد من ربه معنيان آخران، **أحدهما**: قربه بالعلم والقدرة، ومنه قوله تعالى: ﴿مَا يَكُونُ مِن نَّجْوَىٰ ثَلَٰثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ﴾ [المجادلة: ٧]، **والثاني**: قربه بالوجود والإحسان والفضل والامتنان، كما قال تعالى: ﴿وَمِزَاجُهُۥ مِن تَسْنِيمٍ ﴿٢٧﴾ عَيْنًا يَشْرَبُ بِهَا ٱلْمُقَرَّبُونَ ﴿٢٨﴾﴾ [المطففين: ٢٧-٢٨] جعلنا الله منهم.

وقول المصنف: «**فخاف ورجا**» هما ثمرة المراقبة، وهي ثمرة التقريب والتبعيد، فإن الله تعالى جعل لكل معرفة حالا تنشأ عنها، فمن عرف نقمة الله كان حاله الخوف، ومن عرف سعة رحمته كان حاله الرجاء.

---

(١) هذه العبارة كثرت وروده على ألسنة الصوفية، وهي عبارة مجملة لا ينبغي إطلاق القول فيه، والمراد بـ«أخلاق الله» صفاته، وأما التخلق بها.. فقد يراد به التشبه بالله في صفاته على طريقة الفلاسفة الملحدين، وقد يراد به التعبد لله على مقتضى صفاته، وهذا الثاني هو مراد أئمة القوم، وعلى أساسه بنى الغزالي كتابه «المقصد الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى».

(٢) أخرجه البخاري (٢٧٣٦) ومسلم (٢٦٧٧) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

وفي كلامه إشارة إلى الجمع بين المقامين، فلا يقنط ولا يتكل، كما قال تعالى: ﴿وَيَرْجُونَ رَحْمَتَهُۥ وَيَخَافُونَ عَذَابَهُۥٓ ۚ إِنَّ عَذَابَ رَبِّكَ كَانَ مَحْذُورًا ﴿٥٧﴾﴾ [الإسراء: ٥٧]، ولهذا لما ذكر مسلم في «**صحيحه**» (**٢٦١٩**) أحاديث في سعة رحمة الله أتبعها بحديث دخول المرأة النار في هرة وقال: «قال الزهري: ذكرنا ذلك لئلا يتكل رجل ولا ييأس رجل».

قالوا: وليكن الخوف أغلب؛ لأن النفس إليه أحوج، فإن الرجاء يبعث على الراحة والاتكال وإهمال بعض الأعمال، إلا عند الاحتضار، فليكن رجاؤه أغلب.

وإنما كان هذان المقامان من الأركان لأنهما مدرجا العبودية، وأشار صاحب «**المنازل**» (**٣٣-٣٤**) إلى توقف في عد الرجاء من جملة المقامات، وقال: «إنه أضعف منازل المريد، لأنه معارضة من وجه، واعتراض[1] من وجه، وهو وقوع في الرعونة في مذهب هذه الطائفة إلا ما فيه من فائدة واحدة، ولها نطق باسمه التنزيل والسنة، ودخل في مسالك المحققين، وتلك الفائدة أنه يفثأ حرارة الخوف حتى لا تعدو إلى الإياس».

قال الشيخ عبد القادر: «ما من حال ومقام إلا وله خوف ورجاء كجناحي طائر لا يتم الإيمان إلا بهما، غير أن خوف كل ذي حالة ورجاءها بما يليق بهما».

---

(١) كذا في «المنازل»، وفي النسخ ٢ و ٣ و ٤: «إعراض».

وأما ما يحكى عن بعضهم: «لست أعبد الله رجاء في جنته ولا خوفا من ناره».. فإطلاقه إسراف، كيف وقد مدح الله أصفياءه بقوله: ﴿وَيَرْجُونَ رَحْمَتَهُۥ وَيَخَافُونَ عَذَابَهُۥٓ﴾، وقال تعالى عن خليله: ﴿وَٱجْعَلْنِى مِن وَرَثَةِ جَنَّةِ ٱلنَّعِيمِ﴾ [الشعراء: ٨٥]، والحق أن هذا القول إن صدر إظهارا للاستغناء عن فضل الله وعدم المبالاة بعقوبته.. فهو خطأ كفر، وإن صدر لاعتقاده تمحيص العبادة لله تعالى حتى لو لم يكن هناك جنة ولا نار لعَبَد.. فهو محق، وعليه ينزل كلام هذا القائل، فإن للرب سبحانه صفتي جلال وكمال، فلو انتفى الخوف من جهة صفة جلاله.. وجبت عبادته من جهة كماله.

وقوله: «**فأصغى إلى الأمر والنهي**» جعل هذا مرتبا على الخوف والرجاء ومسببا عنه، فإنه إذا تحقق بالمقامين أصغى لأوامر الله ونواهيه، فامتثل أوامره واجتنب نواهيه، وعبر بالإصغاء للإشارة إلى أنه لا يكفي مجرد الامتثال، بل لا بد من الميل إليه والانقياد وانشراح الصدر والتلذذ به.

وقوله: «**فأحبه**» أي: أنه توصل بذلك إلى مقام المحبة، فكأن الخوف والرجاء بداية، والمحبة نهاية، ولهذا قال الشيخ عز الدين[١]: «المهابة والإجلال أفضل من الخوف والرجاء، فإذا أردت أن تعرف فضائل الأولياء فانظر إلى ما يظهر عليهم من آثار

(١) «الفوائد في اختصار المقاصد» (١٤٨-١٤٩).

المعارف والأحوال، فأيهم غلب عليه أفضلها كالتعظيم والإجلال فهو أفضل الرجال، وأيهم غلب عليه أدناها كالخوف والرجاء فهو أدنى الرجال». انتهى.

وحكى الإمام الرازي في تفسير قوله تعالى: ﴿ٱدْعُوا۟ رَبَّكُمْ تَضَرُّعًا وَخُفْيَةً﴾ [الأعراف: ٥٥] عن المتكلمين أن من عبد الله لأجل الخوف والعقاب والطمع والثواب لم تصح عبادته ولا دعاؤه[١].

وحكى ابن الجويني[٢] في تفسير سورة الإخلاص قولين في أن ابتداء المحبة من الله أو من العبد، واحتج للأول بقوله تعالى: ﴿يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُۥٓ﴾ [المائدة: ٥٤]، ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِىٓ ءَادَمَ﴾ [الإسراء: ٧٠]، ﴿إِنِّى جَاعِلٌ فِى ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ [البقرة: ٣٠]، فهو الذي أحبه أولا وأسجد له ملائكته، واحتج للثاني بقوله: ﴿وَٱلَّذِينَ جَٰهَدُوا۟ فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا﴾ [العنكبوت: ٦٩]، وقوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُضِيعُ أَجْرَ ٱلْمُحْسِنِينَ﴾ [التوبة: ١٢٠]، قال: والأول هو الأصح، والتحقيق أن يقال: إن المحبة أولا من الله تعالى، ثم إن العبد إن قابل المحبة بالمحبة وأحب ربه زاد الله في محبته، وإن قابل بغيرها قطع الله محبته، وبيانه أن الموجود من الله تعالى تعلق الإرادة بخلقه، فإذا أراده وأحسن إليه فهو علامة المحبة فإن شكر الله زاده، وإن كفر به أباده.

---

(١) «مفاتيح الغيب» (١٤/ ١٤٠-١٤١).

(٢) كذا في ٣، وفي ٢ و ٤: «ابن الخويي».

قال المحققون: علامة محبة الله أن المرء أولا يبغض نفسه لأنها مانع من المحبوب، ثم إذا وافقته النفس في المحبة أحبها، لا لأنها نفسه، بل لأنها تحب محبوبه، إذا علمت هذا فما قاله المصنف اقتبسه من الحديث الصحيح: «**وما يزال عبدي يتقرب إلي بالنوافل حتى أحبه، فإذا أحببته.. كنت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به، ويده التي يبطش بها، ورجله التي يمشي بها**»(١)، وفي رواية: «**فإذا أحببته كنت له سمعا وبصرا، في ينطق، وبي يسمع، وبي يبصر**»(٢)، وذلك لأن من أحبه تجرد عن صفات نفسه، وتبرأ عن أفعاله وعن حوله وقوته في جميع أحواله، وفوض أموره إلى الله تعالى، فصارت حركاته وسكناته كلها بالله، كما قال تعالى: ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ رَمَىٰ﴾[الأنفال: ١٧]، فأما تأويل الحديث فهو أن الله يتولى من أحبه في جميع أحواله كما يتولى الوالدان جميع أحوال الطفل، فلا يمشي إلا برجل أحدهما، ولا يأكل إلا بيده، ففنيت صفاته وقامت صفات الوالدين مقامها، لشدة اعتنائهما بحفظه، وتسخير الله إياهما له، فكذلك حال العبد الطائع مع الرب، وفي الحديث: «**اللَّهُمَّ كلاءة ككلاءة الوليد**»(٣)،

(١) أخرجه البخاري (٦٥٠٢) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(٢) هذه الرواية أخرجه أبو نعيم في «حلية الأولياء» (٨/٣١٨-٣١٩) والبغوي في «شرح السنة» (٥/٢١-٢٣) من حديث أنس بن مالك رضي الله عنه.

(٣) أخرجه الإمام أحمد بن حنبل في «الزهد» (١٢، ر ٥٠) من حديث ابن عمر رضي الله عنهما، ولفظه: «اللهم واقية كواقية الوليد»، وفي سنده مجهول.

فمعنى «**كنت سمعه**»: أحاطت عنايتي ولطفي به بحيث يصير فعله وإدراكه كأنه فعلي وإدراكي.

قيل: وأصل الكلام «كان سمعه كسمعي[١]»، أي: صار، ثم حذف أداة التشبيه، وقلب التشبيه بعد ذلك، فصار التقدير: كأن سمعي سمعه، ثم حذف المضاف من سمعي وأقيم المضاف إليه وهو ضمير المتكلم مقامه، فانقلب الضمير المجرور مرفوعا واتصل بالفعل، فصار اللفظ: «**كنت سمعه**»، وهكذا تأويل بقية الحديث، وفيه حذف كثير.

وأما ما يشير إليه أصحاب الاتحاد من ادعائهم أن الحديث على ظاهره، وأن الحق ما زال سمعا وبصرا ويدا للعبد حقيقة، بدليل قوله: «**كنت**»، وإنما ظهرت له حقيقة الحال حينئذ.. فلا يخفى فساده؛ لاستحالة كون القديم صفة للحادث.

وقوله: «**واتخذه وليا**» جعل حقيقة الولاية التجرد عن الصور والجهات والوقوف معه بالذات، قالوا: وسمي الولي وليا؛ لأنه تولى الله بطاعته، وقيل: لأن الله تولاه بلطفه، فهو فعيل إما بمعنى فاعل أو مفعول، وحينئذ يصير مجاب الدعاء، مكاشفا بغيب الأرض والسماء، مخاطبا بسائر الأسماء، فلا يدع[كذا] إلا إياه إليه، ولا يستدل بغيره عليه.

---

(١) كذا في ٢، وفي ٣ و ٤: «كان سمعه سمعي».

قال أبو سعيد الخراز: إذا أراد الله أن يوالي عبده فتح عليه باب ذكره، فإذا استلذ الذكر فتح عليه باب القرب، ثم رفعه إلى مجالس الأنس، ثم أجلسه على كرسي التوحيد، ثم رفع عنه الحجب، وأدخله دار القرب، وكشف له الجلال والعظمة، فإذا وقع بصره على الجلال والعظمة خرج من حسه ودعاوى نفسه، ويحصل حينئذ في مقام العلم بالله، فلا يتعلم من الخلق، بل بتعليم[1] الله وتجليه لقلبه حينئذ، فيسمع ما لم يسمع، ويفهم ما لم يفهم.

قال بعض محققي الصوفية: لو أنصفنا أصحابنا الأصوليون لما استبعدوا ذلك، أعني: حصول العلم من العمل، لأن الصوفية يقولون: العلم يستفاد بأعمال القلوب، وهي كيفية يظهر صدقها بالعمل بالجوارح، فعمل الجوارح حق حقيقة على القلوب، ولهذا لا يصح عمل النية إلا بعمل القلب، أعني: عملا مقبولا، ولو نظروا رضي الله عنهم حق النظر لعلموا أن المعارف العقلية لا تحصل إلا بصحة النظر، وصحة النظر لا تحصل إلا بصحة البصيرة، وصحة البصيرة لا تحصل إلا بزوال حاسة النفس، وانقشاع غمام الجهل، وحصول طهارة النفس، كما قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ تَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِ﴾ [العنكبوت: ٤٥]، وقوله: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِم بِهَا﴾ [التوبة: ١٠٣]، وقوله

(١) كذا في «الغيث»، وفي النسخة ٣: «تعليم» بلا باء.

تعالى: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ ٱلرِّجْسَ أَهْلَ ٱلْبَيْتِ﴾ [الأحزاب: ٣٣]، ولهذا قال: ﴿وَٱلَّذِينَ جَٰهَدُواْ فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا﴾ [العنكبوت: ٦٩]، ﴿وَٱلَّذِينَ ٱهْتَدَوْاْ زَادَهُمْ هُدًى﴾ [محمد: ١٧]، وقال في العبد الصالح: ﴿ءَاتَيْنَٰهُ رَحْمَةً مِّنْ عِندِنَا وَعَلَّمْنَٰهُ مِن لَّدُنَّا عِلْمًا﴾ [الكهف: ٦٥]، فدل سبحانه باختلاف العبارتين على اختلاف المعنيين، فسمى ما خولهم على ألسنة أنبيائه «هداية»، وسمى ما أفاض عليهم من باطنهم بلا وساطة «هدى»، وقد حصل هذا المدد لسادات الصحابة، فقال علي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: «لو كشف الغطاء ما ازددت يقينا»، وحصل لحارثة حيث قال النبي ﷺ: «**لكل حق حقيقة فما حقيقة إيمانك؟...**» الحديث، فمن وفقه الله لمعرفة وحدانيته ببدائعه وصنائعه كما قال تعالى: ﴿سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْءَافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ﴾ [فصلت: ٥٣].. فعند ذلك يرى حسن الشريعة ونظامها، فيعبده عند ذلك حق عبادته، فيوليه تقريبه وتحبيبه، فيعرف حينئذ حقائق الموجودات بموجدها، ودقائق المخلوقات بخالقها، فيصير كما قيل لبعضهم: بم عرفت الله؟، قال: عرفت الأشياء بالله، وقال بعضهم: ما نظرت منذ عرفت الله إلى شيء إلا رأيت الله قبله.

(ص):

ودنيء الهمة لا يبالي، فيجهل فوق جهل الجاهلين، ويدخل تحت ربقة المارقين.

(ش):

دنيء الهمة من جنح إلى سفساف الأمور وعدل عن معاليها، قد قيدته الشهوة وأسرته المحظورات، لا يبالي بارتكاب الحرام، ولا بالتدنس بالآثام، [وهو يتفاوت[1]]، ولهذا قال العلماء: «الخسيس من باع دينه بدنياه، وأخس منه من باع دينه بدنيا غيره»، والموقع له في هذا الجهلُ، فإنه أول داء النفس، ثم حب الأشياء، ثم قلة المبالاة، ثم الجرأة، ثم قلة الحياء، ثم تصديق النفس، ثم المنى لفوز الآخرة، وهذا حال من ركبته النفس الأمارة بالسوء، ولا يبالي الله أن يهلكه، وأول منزل من منازل السالك هو الفراغ من ذبح النفس بسكين الرياضات، فمن بادر إلى ذبح نفسه الغرة التي لم تحتنك بعدُ ألبس قلبه حياة لا موت بعدها، ومن سوَّف في ذلك وفتر صارت نفسه قوية عوانا محتالة مكارة خداعة، تظهر زي الصلحاء، وتتسم بسمة الأتقياء، وتعجب الناظرين بزخارفها، فلا تذل للحق، ولا تدأب في العمل الصالح دأبا، ولا تكدح إلى ربها كدحا، فتخرج من الأمر خليعة العذار، مرتدة مسلَّمة عن تكليف

(١) ما بين المعقوفتين كذا في ٤، وليس في ٢ و ٣.

الدين، ليس فيها أثر سجود ولا سمة سهود[١]، وهذه هي الأمارة بالسوء الباغية الطاغية التي هي أعدى عدوك.

(ص):

فدونك صلاحا أو فسادا، ورضى أو سخطا، وقربا أو بعدا، وسعادة أو شقاوة، ونعيما أو جحيما.

(ش):

هذا خطاب عام لمن علم الفرق بين الحالين، وتباين هذين الضدين، وتضمن قوله: «**دونك**» تحذيرا وإغراء، فالإغراء للصلاح والرضى والقرب والسعادة والنعيم، والتحذير لمقابلها[٢]، كما قيل:

أنت القتيل بكل من أحببته

فاختر لنفسك في الهوى من تصطفي

---

(١) كذا في ٢، وفي ٣ و ٤: «شهود».

(٢) قال العراقي: «أي: بعد أن عرفت الطريقين فاسلك طريق الهدى، واحذر طريق الضلال».

[أقسام الخواطر وأحكامها

١- الخاطر المأمور به]

(ص):

وإذا خطر لك أمر فزنه بالشرع، فإن كان مأمورا فبادر، فإنه من الرحمن، فإن خشيت وقوعه لا إيقاعه على صفة منهية فلا عليك.

(ش):

إذا عرض للسالك إلى الله في الطريق أمر فطريقه أن يزنه بميزان الشرع، ويقصد باب العلم، إذ لا عمل إلا بعلم، ولا تخرج عن ثلاثة أقسام: إما أن يكون مأمورا به، أو منهيا عنه، أو مشكوكا فيه، والمصنف ذكر الثلاثة، فإن وجده مأمورا به أعم من الواجب والمندوب.. فليبادر إلى فعله فإنه من الرحمن، فإن خشيت وقوعه على صفة منهية من عجب أو رياء.. فلا عليك، ولا تجعل هذا الخاطر مانعا من العمل، فإنه شيطاني، نعم إن أوقعته على تلك الصفة المنهية.. كان ذلك محبطا له[١].

---

(١) قال العراقي: «وإنما عبر المصنف بالوقوع، واحترز عن الإيقاع، لأنه لو كان قصده إيقاعه على الصفة المذمومة، بأن علم أنه إنما يقوم للرياء.. فإن ذلك الخاطر شيطاني، وإنما الكلام في خشية وقوع هذه المفسدة من غير أن تكون هي الحامل له على الفعل، وقد قال الفضيل بن عياض: العمل لأجل الناس شرك، وترك العمل لأجل الناس رياء، والإخلاص أن يعافيك الله منهما».

وهنا أمور:

أحدها: أن المصنف أجمل الخاطر من الرحمن، وهم يقسمونه إلى ملكي وإلهامي وروحي، مع اشتراك الكل في الحق، فالخواطر الملكية هي ما تعلق بالترغيب في العبادات على أوامر الشرع، والنهي عن المخالفات، واللوم على ارتكاب المحظورات، والفرق بينه وبين الإلهام: أن الخواطر الملكية قد [يعارضها النفس والشيطان(١)] بالهواجس والوساوس، بخلاف الخواطر الإلهامية فإنه لا يردها شيء، [بل تنقاد لها(٢)] النفس والشيطان طوعا وكرها.

الثاني: علم من قوله: «**فبادر**» بفاء التعقيب السرعة(٣)، قال الأستاذ أبو القاسم القشيري: فإنك إن توقفت.. برد الأمر، وهبت ريح التكاسل، وقد حكى عن البوشنجي أنه كان في حالة التفرغ، فدعا من نزع قميصه عنه وقال: ادفعه إلى فلان، فقيل له: لو صبرت حتى تخرج؟، فقال: خفت أن يزول ذلك الخاطر عن القلب(٤).

---

(١) ما بين المعقوفتين من «الغيث» بإصلاح بسيط طلب مناسبة السياق، وفي ٢ و ٤: «تزعمها النفس والشيطان»، وفي ٣ كلمات غير مقروءة، وقد قرأها محقق المطبوع: «تزعمها النفس والشيطان، فعلها إبداع»، ولا أدري ماذا فهم حين قراءته.

(٢) ما بين المعقوفتين كذا في ٢ و«الغيث»، وفي النسخة ٣ و ٤: «بل تنقادها»، وقرأه في المطبوع: «تتنارها» مع حذف «بل»، ولم أفهم مراد المحقق به.

(٣) في النسختين ٢ و ٣: «إلى السرعة»، وفي ٤: «في السرعة»، وليس في «الغيث» كلمة «إلى» أو «في» مع تصريحه بالنقل عن الشارح.

(٤) قال العراقي: «هذه الفاء لا دلالة لها على التعقيب، وإنما هي لربط الجزاء بالشرط، والدالة على التعقيب هي العاطفة، ولكن هذا المعنى مفهوم من لفظ المبادرة، ولا يحتاج مع ذلك لدلالة الفاء، والله أعلم».

الثالث: أشار المصنف بذلك إلى أن المدار على الأمر والنهي، وقد قال الأستاذ أبو القاسم القشيري في كتاب «**الإشارات**»: وقد سئل ما أول طريق الحق وآخره؟، فقال: أوله وآخره معانقة ما أمرت به، ومفارقة ما زجرت عنه، وما عداها فعبارات آيلة إليه، فمبادرة الأمر ومحاذرة الزواجر: التوقي من المخالفات، والترقي إلى الطاعات.

(ص):

واحتياج استغفارنا إلى استغفار لا يوجب ترك الاستغفار، ومن ثم قال السهروردي: اعمل وإن خفت العجب مستغفرا منه.

(ش):

هذا جواب عن سؤال مقدر تقديره: أنه نقل عن رابعة العدوية رضي الله عنها: «استغفارنا يحتاج إلى استغفار»، وإذا كان كذلك فلم نستغفر؟، والجواب: أن التلفظ المحض خير من الصمت، فاحتياجه إليه لا يوجب الصمت عنه[1].

قال الغزالي في «الإحياء» في «باب التوبة» (٧/١٦٦-١٦٧): «لا يظن أن رابعة تذم حركة اللسان بالاستغفار من حيث إنه ذكر

(١) قال المصنف في «منع الموانع» (٣٧٦): «وفي إضافة الاستغفار إلينا حيث قلنا: (**استغفارنا**) ولم نقل: (الاستغفار).. ما يفهم أن المحتاج إلى استغفارنا هو استغفارنا واستغفار أمثالنا، لا استغفار الخلص من عباد الله، الذين إذا استغفروا امتلأ القلب باستغفارهم، ووافق ضميرهم لسانهم، ولسانهم فعلهم».

الله تعالى، بل تذم غفلة القلب، فهو يحتاج إلى الاستغفار من غفلة قلبه، لا من حركة لسانه، فإن سكت عن الاستغفار باللسان أيضا يحتاج إلى استغفارين، لا إلى استغفار واحد».

قال: «وهذا معنى قول القائل الصادق: «حسنات الأبرار سيئات المقربين»، فإن [هذه الأمور ثبتت(١)] بالإضافة، فلا ينبغي أن تؤخذ من غير إضافة».

«ولأجل ذلك أختار أن جريان الاستغفار على اللسان مع الغفلة حسنة، لأنها خير من حركة اللسان بغيبة مسلم أو فضول كلام، بل هو خير من السكوت، وإن كان ناقصا بالنسبة إلى عمل القلب، ولذلك قال بعضهم لشيخه(٢): إن لساني في بعض الأحيان يجري بالذكر والقرآن وقلبي غافل؟، فقال: اشكر الله إذ استعمل جارحة من جوارحك في خير وعوده الذكر، ولم يستعمله في الشر والفضول، وما قاله حق، فإن تعود الجوارح للخيرات حتى تصير لها طبعا يدفع جملة من المعاصي، فمتى تعود لسانه الاستغفار إذا سمع من غيره كذبا سبق لسانه إليه، ومن تعود الاستعاذة إذا حدث بظهور مبادي شر قال بحكم سبق اللسان: أعوذ بالله، حتى يدفع بذلك شر لعنته أو غيبته، فإياك أن تلمح

---

(١) ما بين المعقوفتين كذا في ٣ و ٤، وفي ٢: «هذا قدر ثبت»، وفي «الإحياء»: «هذه أمور تثبت».

(٢) هو أبو عثمان المغربي، كما صرح باسمه في «الإحياء».

في الطاعات مجرد الآفات، فتقل رغبتك في العبادات، فإن هذه مكيدة من الشيطان على المغرورين»[١].

وحكى الأستاذ أبو القاسم القشيري في «**الإشارات**» عن بعضهم: «لا ينفع ذكر اللسان مع غيبة القلب»، ثم قال: وقال بعض الموفقين: إن الله أكرم أن لا يحفظ على العبد قلبه إذا حضر هو بلسانه، قال الأستاذ: [وهذا هو التحقيق، وقال في موضع آخر: عند المعظم يلقن العبد ذكرا في الابتداء حتى يتمرن عليه اللسان[٢]]، ثم يرد الذكر إلى القلب، وقال: ينبغي أن يمتلئ القلب أولًا بالذكر ثم تفيض منه على اللسان، والكل حق.

وقوله: «**ومن ثم قال...**» مشيرا إلى ما سأل بعض أئمة خراسان للشيخ شهاب الدين السهروردي فقال: القلب مع الأعمال يداخله العجب، ومع ترك الأعمال يخلد إلى البطالة، فأجابه الشيخ: لا يترك الأعمال، وداوى العجب بأن يعلم أن ظهوره من النفس، وكلما ألم بباطنه خاطر العجب يستغفر الله، فإنه يصير ذلك كفارة خاطر العجب، ولا يدع العمل رأسا.

وكذا قال الإمام في «**المطالب**»: «من مكائد الشيطان أن تترك العمل خوفا من أن يقول الناس مرائي، وهذا باطل، فإن تطهير

---

(١) «إحياء علوم الدين» (٧/ ١٦٤-١٦٥).

(٢) ما بين المعقوفتين من ٣ و ٤، وسقط من ٢.

العمل من نزغات الشيطان بالكلية متعذر، فلو وقفنا العبادة على الكمال لتعذر الاشتغال بشيء من العبادات، وذلك يوجب البطالة، وهي أقصى غاية غرض الشيطان، بل الصواب أنك ما دمت تجد باعثا دينيا على العمل فلا تترك العمل، فإن ورد في أثنائه خاطر بالرياء فجاهد نفسك، واحتمل في إزالة ذلك الخاطر بقدر القدرة».

وقال الشيخ أبو زكريا النووي[1]: «ولو فتح الإنسان عليه ملاحظة الناس، والاحتراز من تطرق ظنونهم الباطلة.. لانسدّ عليه أكثر أبواب الخير، وضيع على نفسه شيئا عظيما من مهمات الدين، وليس هذا طريقة العارفين».

ولقد أحسن من قال: «سيروا إلى الله عرجانا ومكاسير، ولا تنتظروا الصحة، فإن انتظار الصحة بطالة».

والعلم في هذا المعنى قول الإمام الشافعي رضي الله عنه: «إذا خفت على عملك العجب.. فاذكر رضى من تطلب، وفي أي نعيم ترغب، ومن أي عقاب ترهب، وأي عاقبة تشكر، وأي بلاء تذكر، فإنك إذا فكرت في واحدة من هذه الخصال صغر في عينيك عملك».

وههنا دسيسة قد تخفى، وهي أن الشارع رتب على الطاعات ثوابا ومدحا وثناء على فاعلها، ورتب على المعاصي عقابا وذما وقدحا في فاعلها، ثم طلب من الفاعل الإخلاص، وهو أن يفعل

(١) «الأذكار» (٣٨).

للامتثال، لا لغرض أصلا، فيقال: إن ذلك من جملة حظوظ النفوس، فما الذي يحقق له الإخلاص؟، ولو قالت له النفس: إنما فعلت للامتثال كيف يصدقها وهي رواغة؟.

والجواب: طريقه السبر، بأن يعرض عليها شوائب حظوظها في الفعل، فيعرض عليها المدح فلا يجدها عنده، والثواب فكذلك، ثم يعرض عليها الإقبال المجرد فيجدها منبعثة ومنشرحة به، ويكتفي من النفس بهذا المقدار للضرورة.

وقد اختلف الناس في حديث الثلاثة الذين أول من تسعر بهم النار، حيث يقول: «**إنما قصدتك، فيقول الله: كذبت، إنما أردت ليقال**»[(١)]، هل كان هذا القائل روغ وكذب متواطئا مع نفسه؟، أو كان صادقا باعتبار ما عنده لكن النفس لبست عليه في معتقدها غير ذلك وكان من حقه أن يتفقدها وغرضها منه حتى يقع على الإخلاص فكذب بهذا الاعتبار لتقصيره؟، وهذا أولى ما يحمل عليه الحديث، لأن ذلك المقام لا ينطق فيه إلا بالصدق، والذي ينبغي للعاقل أن لا يثق بنفسه أبدا، بل يتهمها، قال يحيى بن معاذ: «لا تسكن إلى النفس وإن دعتك إلى الرغائب».

(١) أخرجه مسلم (١٩٠٥) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

[٢- الخاطر المنهي عنه]

(ص):

وإن كان منهيا.. فإياك، فإنه من الشيطان، فإن ملت.. فاستغفر.

(ش):

القسم الثاني: أن تجده في الشرع منهيا عنه، فلا تقربه فإنه من الشيطان، فإن غلبك الأمر وملت فاستغفر، لأنها معصية كفارتها الاستغفار، وجعل المصنف كله من الشيطان، خلاف ما عليه أكثر أئمة هذا الشأن من تقسيم الخواطر الباطلة إلى نفس وشيطان، وفرقوا بينهما مع اشتراك الكل في الباطل بأن النفساني علامته إذا طلب شيئا لا يرجع عنه، والشيطان قد ينقله إلى مثله إذا عجز عن الأول، لأن قصده شغل القلب بغير الله ووقوعه في الفتنة، فلا يزال يزين الأشياء في نظره ويدعوه إليها، فإن لم يلتفت إلى شيء زين آخر وهكذا، لأن جميع المخالفات عنده سواء، بخلاف خاطر النفس، فإنها تصمم ولا تسكن إلا عند استيفاء حظها، أو يُسكنها إخلاص الطالب بصمصام التصديق[1]، كما قال بعضهم: «اشتهت نفسي أربعين سنة أن أغمس جزرة في الدبس»، وهذا الفرق منقول معناه عن أستاذ الطائفة الجنيد رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ.

---

(١) كذا في ٢ و ٣، وفي ٤: «الصدق».

ونبه الشيخ شهاب الدين السهروردي على أن هذه الإشارات إلى علامات الخواطر لا يرخص للمريد في الاشتغال بتمييزها، فإن ذلك يشوش الفكر، ويزيل الجمعية، ويبطل فائدة الذكر، لأن أُسّ طريقته نفي الخواطر بأسرها، لئلا يصير الشيطان من جملة خواطره، بل حقه ردعها وردها بالمراقبة.

وبهذا يعتذر عن المصنف في إجماله هذا المقام.

وقد نقل القشيري الإجماع على أن من يأكل الحرام لا يفرق بين الخاطر الملكي والشيطاني[١].

ولما كان الميل تارة يكون مع التصميم وتارة لا معه.. بين الحكم.

(١) «الرسالة القشيرية» (٢٧٨).

[حديث النفس[1]]

(ص):

وحديث النفس ما لم يتكلم أو يعمل، والهم.. مغفوران.

(ش):

الواقع في النفوس من متعلقات المعاصي خمس مراتب:

الأولى: الهاجس، وهو ما يلقى فيها، ولا مؤاخذة به بالإجماع؛ لأنه ليس من فعل العبد، وإنما هو وارد لا يستطيع دفعه[2].

الثانية: جريانه فيها، وهو الخاطر، وسمى الراغب الأول سانحا، قال[3]: «والسانح والخاطر يعبر عنهما بالهاجس»، وإليه أشار النبي ﷺ بقوله: «**إن للشيطان لمة بابن آدم وللملك لمة، فأما لمة الملك.. فوعد بالخير وتصديق بالحق، وأما لمة الشيطان.. فإيعاد بالشر وتكذيب بالحق**»[4].

---

(١) انظر «منع الموانع» (٢٧١-٢٧٨)، و«قضاء الأرب في أسئلة حلب» المشهور بـ«الحلبيات» لوالد المصنف، المسألة السابعة (١٥٦-١٦٤).

(٢) كذا في ٤ و«منع الموانع» (٢٧٣)، وفي ٢ و ٣: «رفعه».

(٣) «الذريعة على مكارم الشريعة» (٩٤).

(٤) أخرجه الترمذي (٢٩٨٨) من حديث ابن مسعود رضي الله عنه، قال الترمذي: «هذا حديث حسن غريب، وهو حديث أبي الأحوص، لا نعرفه مرفوعا إلا من حديث أبي الأحوص».

الثالثة: حديث نفسه، وهو ما يقع من التردد هل يفعل أو لا؟، وهذان مرفوعان بقوله ﷺ: «**إن الله تجاوز لأمتي ما حدثت به أنفسها ما لم تكلم أو تعمل**»(١)، فإذا ارتفع حديث النفس ارتفع ما قبله بطريق أولى.

قال المحققون: وهذه المراتب الثلاث أيضا لو كانت في الحسنات لم يكتب له بها أجر، أما الأول فظاهر، وأما الثاني والثالث فلعدم القصد.

الرابعة: الهم، وهو ترجيح قصد الفعل، يقال: «هممت بالأمر» أي: قصدته بهمتي، وهو مرفوع لقوله تعالى: ﴿**إِذْ هَمَّت طَّآئِفَتَانِ**﴾ الآية [آل عمران: ١٢٢]، ولو كانت مؤاخذة لم يكن الله وليهما، ولقوله ﷺ: «**ومن هم بسيئة فلم يعملها لم تكتب عليه**»(٢)، وفي هذه الحالة تفترق الحسنة مع السيئة، فإنه «**إن هم بالحسنة ولم يعملها كتبت له حسنة كاملة**» كما ثبت في الصحيحين(٣)، وحمل ابن حبان في «**صحيحه**» الهم على العزم، لأن العزم نهاية الهم، قال: «ويحتمل أن الله تعالى يكتب لمن هم بالحسنة الحسنة وإن لم يعزم عليه ولا عمله لفضل الإسلام»(٤).

(١) أخرجه البخاري (٥٢٦٩) ومسلم (١٢٧) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(٢) أخرجه مسلم من حديث أبي هريرة (١٢٨، ١٣٠) ومن حديث أنس (١٦٢).

(٣) أخرجه البخاري (٦٤٩١) ومسلم (١٣١) من حديث ابن عباس رضي الله عنهما.

(٤) «صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان» (٢/١٠٧)، وقد أخرج الحديث من طريق أبي هريرة رضي الله عنه (٣٨٣).

الخامسة: العزم، وهو قوة القصد والجزم به، فإن العزم لغة الجد وعقد القلب، وهو مؤاخذ به عند المحققين، وذهب بعضهم إلى أنه مرفوع كالهم، والصحيح الأول؛ لقوله ﷺ: «**إذا التقى المسلمان بسيفيهما فالقاتل والمقتول في النار**»، قالوا: يا رسول الله هذا القاتل فما بال المقتول؟، قال: «**إنه كان حريصا على قتل صاحبه**»[1]، فعلل بالحرص، والإجماع على المؤاخذة بأعمال القلوب كالحسد، بخلاف الهم.

وقال العبادي في «**فتاويه**»: لا خلاف أن الآدمي مؤاخذ بعمل اللسان والسمع والبصر، أما الفؤاد فقال الله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلسَّمۡعَ وَٱلۡبَصَرَ وَٱلۡفُؤَادَ كُلُّ أُوْلَٰٓئِكَ كَانَ عَنۡهُ مَسۡـُٔولٗا ٣٦﴾ [الإسراء: ٣٦]، فمن الناس من يقول: يؤاخذ بما يسعى به الباطن إلا أول خطرة، وهو الهاجس، والأصح أنه لا يؤاخذ بمساعي الباطن؛ لقوله ﷺ: «**إن الله عفى لأمتي عما حدثت به أنفسها**»، وقيل: إن اتصل به العمل يؤاخذ بالكل. انتهى.

وما أطلقه متعقب بما ذكرناه.

وقال القاضي الحسين في «كتاب الصوم» من «**تعليقه**»: كما يحرم النظر إلى الحرام يحرم التفكر فيه؛ لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَتَمَنَّوۡاْ مَا

(١) أخرجه البخاري (٧٠٨٣) ومسلم (٢٨٨٨) من حديث أبي بكرة رضي الله عنه.

﴿فَضَّلَ ٱللَّهُ بِهِۦ بَعۡضَكُمۡ عَلَىٰ بَعۡضٍ﴾ [النساء: ٣٢]، فمنع من التمني فيما لا يحل كما منع من النظر إلى ما لا يحل بقوله: ﴿قُل لِّلۡمُؤۡمِنِينَ يَغُضُّواْ مِنۡ أَبۡصَٰرِهِمۡ﴾ [النور: ٣٠].

وأشار المصنف بقوله: «**ما لم تكلم**» إلى أن عدم المؤاخذة بالهم وحديث النفس ليس مطلقا، بل بشرط عدم التكلم والعمل، حتى إذا عمل يؤاخذ بشيئين: همه وعمله، ولا يكون همه مغفورا وحديث نفسه إلا إذا لم يعقبه العمل، هذا هو ظاهر الحديث، وقوله: «**والهم**» أي: ما لم يتكلم أو يعمل أيضا، ولم يحتج إلى تقييده لأنه إذا قيد حديث النفس وهو دون الهم كان الهم مقيدا بطريق أولى.

وهل يؤاخذ بهما إذا عمل عملا غير المعصية التي هم أو حدث نفسه بها، أما إن كان ذلك العمل أجنبيا، لا ارتباط له بهما بالكلية، كمن هم بالزنا ثم أكل.. فلا ريب في عدم المؤاخذة، وإن كان من مقدمات المعصية، كمن هم بالزنا بامرأة تقابله، فمشى إليها ثم رجع من الطريق.. فهذا موضع نظر، قال الشيخ السبكي(١): يظهر المؤاخذة من إطلاق النبي ﷺ العمل، وكونه لم يقل: «أو يعمله»، قال: فيؤخذ منه تحريم المشي إلى معصية، وإن كان المشي في نفسه مباحا لكن لانضمام قصد الحرام إليه، فكل واحد من المشي

---

(١) قاله في «شرح منهاج الطالبين» كما نقله عنه ولده المصنف في «منع الموانع» (٢٧٦).

والقصد لا يحرم عند انفراده، أما إذا اجتمعا فإن مع الهم عملا لما هو من أسباب المهموم به، فاقتضى إطلاق «**أو تعمل**» المؤاخذة به، قال: فاشدد بهذه الفائدة يديك، واتخذها أصلا يعود نفعه عليك.

وهذا الذي قاله من المؤاخذة بالمقدمة إذا انضمت إلى حديث النفس لإطلاق «**أو تعمل**» حسن لو لم يقيد في حديث آخر، لكن جاء في رواية في الصحيحين: «**أو تعمل به**»[١]، ويحتمل [أن يقال: إن رجع[٢]] عن فعل السيئة بعد فعل مقدمتها لله تعالى لم يؤاخذ بالفعل، لقوله في الحديث: «**وإن تركها فاكتبوها له حسنة، إنما تركها من جراي**» أي: من أجلي، رواه مسلم (١٢٩)، وفي لفظ لابن حبان: «**وإن تركها من أجلي فاكتبوها له حسنة**»[٣].

وذكر في موضع آخر[٤] أن قوله: «**أو يعمل**» ليس له مفهوم حتى يقال: إذا تكلمت أو عملت يكتب عليها حديث النفس، لأنه إذا كان الهم لا يكتب فحديث النفس أولى.

وهذا خلاف ظاهر الحديث، وخلاف ما قاله المصنف هنا، وقد نازعه ابنه وقال[٥]: يلزم منه أن لا يؤاخذ عند انضمام عمل

---

(١) أخرجه البخاري (٦٦٦٤) ومسلم (١٢٧).

(٢) ما بين المعقوفتين كذا في ٢، وفي ٣ و ٤: «أنه لما رجع».

(٣) «صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان» (٢/١٠٥-١٠٦، ر ٣٨٢).

(٤) قاله في «الحلبيات» (١٦٠) ونقله عنه المصنف في «منع الموانع» (٢٧٦).

(٥) «منع الموانع» (٢٧٦-٢٧٧).

من مقدمات المهموم به بطريق أولى، قال فقوله: وإذا كان الهم لا يكتب فحديث النفس أولى ممنوع، فلا نسلم أن الهم لا يكتب مطلقا، بل عند عدم انضمام العمل إليه.

(ص):

فإن لم تُطِعْك الأمّارة فجاهدها.

(ش):

أي: كما تجاهد من يقصد اغتيالك بل أعظم، لأنها قصدت بك الهلاك الأبدي، قال بعضهم: «معالجة المعصية إذا خطرت حتى تذهب.. أهون من مداراة[1] التوبة حتى تقبل؛ لأن مجاهدتها في البداية بكف الخواطر، وفي النهاية بالندم والتأسف والبكاء، ثم لا يدري أقبلت أم لا؟.

وإذا وقع العبد في المعصية لاهيا عن الوعيد لم يحضُره ذكرُه[2].. فهو من الذين ﴿نَسُوا۟ ٱللَّهَ فَأَنسَىٰهُمْ أَنفُسَهُمْ﴾ [الحشر: ١٩]، لأنه يجب عليه أن يستحضر عظمة الذنب في هذه الحالة، فإذا لم يخلق الله له الذكر فقد أراد هلكته، وعليه إثم الذاكر، لأن نسيانه بسبب انهماكه في المعصية وتعلق شهوته.

---

(١) في النسختين ٢ و ٣: «مدارة»، وفي ٤ رسم غير مقروء أشبه شيء بـ«لان»، وفي المطبوع: «مرارة».

(٢) كذا في ٤، و«ذكره» على هذا فاعله مرفوع به، وفي ٢ و ٣: «يحضر» بدون هاء، وهو مضارع «أحضر»، وعلى هذا «ذكره» مفعول به منصوب.

وإذا حضرت المعصية واستحضر عظمة من يعصيه والتحريم.. فإن كف عن الإقدام فذاك، وإن أقدم تجريا فهالك، أو تسويفا وقال: أتوب بعد ذلك فمغرور، فإنه يجب عليه ملازمة الطاعة ومعالجة الشهوة.

وإنما خص المصنف هذا بالأمّارة؛ لأن النفوس ثلاث:

أمارة بالسوء، وهي التي لا يلوح لها طمع إلا تعرضت له، ولا تبدو لها شهوة إلا اتبعتها، لم تحكمها الرياضة، ولم تسلك سبيل الرشاد.

والثانية: **اللوامة**، وهي التي تلوم صاحبها على التقصير في الطاعة، ولهذا أقسم الله تعالى بها: ﴿وَلَآ أُقۡسِمُ بِٱلنَّفۡسِ ٱللَّوَّامَةِ﴾ [القيامة: ٢].

والثالثة: **المطمئنة**، التي استقامت على الطاعة، ولم تفترسها غوايل الشهوات.

واعلم أن النفس بطبعها تحب الراحة والشهوة، فمتى أطلقت لجامها أهلكتك، فتحتاج أن تكون ركّابا[كذا] فارسا بطلا وإلا اغتالتك، قال بعضهم: وقفت يوما بالطاحون وإذا بعير يدور على رحا، فلما فقد صوت الطحان أبطأ في السير، فجاء الطحان وصاح به كالزاجر له على البطء، فرأيت البعير هاج لصوته وتحرك كل عضو منه على حدته لانبعاثه، ففهمت منه أن كل روحاني فنفسه تبطئ به لميلها إلى الراحة، فيحتاج إلى مواترة [يزجره ويصوت[١]]

(١) ما بين المعقوفتين كذا في ٤، وفي ٢ و ٣: «وتصويت»، وعلى هذا يقرأ: «بزجره وتصويت».

به وحث على العمل، كذلك نفس ابن آدم محتاجة إلى الموعظة والزجر.

(ص):

فإن فعلت.. فتب.

(ش):

أي: على الفور، وهو مفهوم من إتيانه بالفاء(١)، حتى لا يبقى للمعصية في النفس أثر، لأن التوبة تجُبّ ما قبلها، وهي رحمة من الله للمذنبين.

قال العلماء: والتوبة واجبة، لا يجوز لمن عمل سيئة أن يؤخر التوبة، بل يلزمه إذا وقعت منه الندم والاستغفار.

وقلّ أن يخلو المكلف من أمر يتوب منه، حتى إن قوما من العلماء برعاية حقوق الله يوجبون التوبة من الغفلة، قال ابن الصباغ في كتاب «**الطريق السالم**»: وذلك أمر ظاهر الحجة، فإن من شأن المنعَم عليه أن لا يغفل عن المنعِم، لأنه لا يخليه عن نعمة.

واعلم أن الإسلام يجب ما قبله قطعا، وأما التوبة فهل [تكفيرها للذنب قبلها(٢)] قطعي أم ظني؟، فيه خلاف لأهل

---

(١) قال العراقي: «عرفت أن هذه الفاء لا دلالة لها على الفور كما تقدم».

(٢) ما بين المعقوفتين كذا في ٢، وكلمة «قبلها» ملحقة بهامشها مصححا، وفي ٣ و ٤: «تكفيرها الذنب».

السنة، واختار إمام الحرمين أنه مظنون[١]، قال النووي في «**شرح مسلم**» (١٧/ ٦٠): «وهو الأصح».

وقال الأبياري في «**شرح البرهان**» (١/ ٨٢٠-٨٢١): «الصحيح عندنا القطع بالمحو، وسندنا الإجماع عليه وإن اختلفوا في القطع والظن، فمن قال أنها غير ماحية فقد خرق الإجماع، فإن قيل: فبعض الأمة جازم بالظن فكيف ينتج القطع؟.. قلنا: يلزم من هذا أن الأمة إذا أجمعت على قول[٢] مظنون أن لا يكون حجة، ونحن نختار أن الإجماع حجة على كل حال، وظن بعضهم [لا[٣]] يزيد على ظن جميعهم».

قال الحليمي[٤]: «ولا يجب على الله قبولها، ولكنه لما أخبر عن نفسه أنه يقبل التوبة عن عباده، ولم يجز أن يخلف وعده.. علمنا أنه لا يرد التوبة الصحيحة على صاحبها فضلا منه».

وقال والد المصنف في «**تفسيره**»: «قبول التوبة عن الكفر مقطوع بها، أعني: أن الله يقبلها تفضلا قطعا، وفي القطع بقبول

---

(١) «الإرشاد» (٤٠٣).

(٢) كذا في ٤ والأصل المنقول منه، وفي ٢ و ٣: «قبول».

(٣) كلمة «لا» ليست في ٣ و ٤، وهي ملحقة على السطر في ٢، ولا بد منه كما في الأصل المنقول منه.

(٤) «المنهاج في شعب الإيمان» (٣/ ١٢٣).

توبة العاصي قولان لأهل السنة، وقد نجد في كلامهم الخلاف في وجوبها، وليس مرادهم ما قالته المعتزلة، وإنما مرادهم القطع بوقوعها تفضلا كما ذكرناه، وأن ذلك ثابت بأدلة سمعية مقطوع بها على أحد القولين، ومظنونة على الثاني، والأصح أنها ظنية، وعبارة ابن عطية: في وجوبها قولان لأهل السنة، وهو محمول على ما قلناه». انتهى.

وقد أورد الشيخ عز الدين تشكيكا على تحقيق التوبة وتصويرها مع ملاحظة توحيد الله بالأفعال خيرها وشرها، مع أن التوبة ندم على فعل، والندم على فعل الغير لا يتصور، وأجاب بأن من رأى للآدمي كسبا خص الندم بكسبه دون صنع ربه، ومن لا يرى بالكسب خص الندم بحال الغفلة عن التوحيد، قال: «وهذا مشكل جدا من جهة أنه يتوب عما يظنه فعلا له، وليس بفعل له في نفس الأمر»[١].

---

(١) «قواعد الأحكام في مصالح الأنام» (١/٣٢٨-٣٢٩).

(ص):

فإن لم تقلع لاستلذاذ أو كسل.. فتذكر هاذم اللذات، وفجاءة الفوات، أو لقنوط.. فخف مقت ربك، واذكر سعة رحمته، واعرض التوبة ومحاسنها.

(ش):

ذكر أن لعدم إقلاع النفس عن الذنب سببين:

أحدهما: استلذاذ المعصية أو الكسل عن التسور على الإنابة، فعلاجها الإقماع بذكر هاذم اللذات ومفرق الجماعات، إذ لا محيص عنه ولا مهلة، فإنه يكدر العيش، ويقصر الأمل، ويبعث على العمل، كما قال ﷺ: «أكثروا من ذكر هاذم اللذات، فإنه ما ذكر في كثير إلا قلله، ولا في قليل إلا كثره»(١).

(١) أخرجه الطبراني في «الأوسط» (٦/ ٥٦، ر ٥٧٨٠) والشهاب القضاعي في «المسند» (١/ ٣٩٢، ر ٦٧١) - وهذا لفظه - والبيهقي في «الجامع لشعب الإيمان» (١٣/ ١٣٧، ر ١٠٠٧٤)، كلهم من طريق منجاب بن الحارث، قال: نا أبو عامر الأسدي، عن عبيد الله بن عمر العمري، عن نافع، عن ابن عمر، قال الطبراني: «لم يرو هذا الحديث عن عبيد الله بن عمر إلا أبو عامر الأسدي، تفرد به منجاب، ولا يروى عن ابن عمر إلا بهذا الإسناد»، وأبو عامر الأسدي في إسناده لا يعرف فيه جرح أو تعديل، إلا أن لقوله: «**أكثروا من ذكر هاذم اللذات**» شواهد يرتقي بها إلى درجة الحسن، فأخرجه الترمذي (٢٣٠٧) والنسائي (١٨٢٤) وابن ماجة (٤٢٥٨) من طريق أبي هريرة رضي الله عنه، وأخرجه الترمذي (٢٤٦٠) كذلك من طريق أبي سعيد الخدري رضي الله عنه، و«هاذم اللذات» قاطعها.

وكان بعضهم يقول: شغل الموت قلوب المتقين عن الدنيا، فوالله ما رجعوا فيها إلى سرور بعد معرفتهم بتكديره وغصصه.

وقال بعض المسلكين: إذا اشتبه عليك أمر، فلم تعلم هو مما يجب أن يرغب فيه أو عنه.. فأخطر ببالك حضور باعث الموت، فإن بقي معك الأمر فابق معه، وإن فارقك ففارقه.

وقيل لمحتضر: كيف حالك؟، فقال: كيف حال من يريد سفرا بعيدا بلا زاد، وينزل منزلا موشحا بلا مؤنس، ويقدم على ملك جبار قد أذنب إليه بلا حجة؟.

الثاني: القنوط واليأس من رحمة الله لشدة الذنب أو استحضار عظمة الرب وشدة بأسه، فهذا مقت من الله وذنب آخر مضاف إلى ذنب المعصية، وقد قال تعالى: ﴿إِنَّهُۥ لَا يَاْيْـَٔسُ مِن رَّوْحِ ٱللَّهِ إِلَّا ٱلْقَوْمُ ٱلْكَـٰفِرُونَ ۝٨٧﴾ [يوسف: ٨٧]، وعلاج هذا الداء بما يضاده، وهو استحضار سعة رحمة الله كما قال تعالى: ﴿قُلْ يَـٰعِبَادِىَ ٱلَّذِينَ أَسْرَفُوا۟ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا۟ مِن رَّحْمَةِ ٱللَّهِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يَغْفِرُ ٱلذُّنُوبَ جَمِيعًا﴾ [الزمر: ٥٣]، وفي الصحيح: «**والذي نفسي بيده لو لم تذنبوا لذهب الله بكم ولجاء بقوم يذنبون فيستغفرون فيغفر لهم**»[١]، ومنه: «**لله أفرح بتوبة العبد من رجل مع**[كذا] **راحلته، عليها طعامه وشرابه بأرض فلاة فنام...**» الحديث[٢].

(١) أخرجه مسلم (٢٧٤٩) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(٢) أخرجه البخاري (٦٣٠٨) ومسلم (٢٧٤٤) من حديث ابن مسعود.

(ص):

وهي الندم، وتتحقق بالإقلاع، وعزم أن لا يعود، وتدارك ممكن التدارك.

(ش):

تفسير التوبة بالندم؛ لأنه روحها وركنها الأعظم، كقوله: «**الحج عرفة**»[١]، وروى ابن ماجه بإسناد لين: «**الندم توبة**»[٢].

وكانت التوبة في بني إسرائيل بقتل النفس، كما قال تعالى: ﴿فَتُوبُوٓاْ إِلَىٰ بَارِئِكُمْ فَٱقْتُلُوٓاْ أَنفُسَكُمْ﴾ [البقرة: ٥٤]، قال الواسطي: «توبتهم إفناء نفوسهم، وتوبة هذه الأمة أشد، وهي إفناء نفوسهم عن مرادها مع بقاء رسوم الهياكل»، ومثل من أراد هذا الإفناء الذي أشار إليه الواسطي كمثل من أراد كسر لوزة في قارورة، وذلك مع أنه صعب يسير على من يسره الله له.

قال حملة الشريعة: والمراد الندم لأجل ما وجب عليه، فلو تضرر بشرب الخمر وندم فليس بتوبة، لأنه ندم لأمر يعود إلى طبعه.

---

(١) صحيح، أخرجه الترمذي (٨٨٢) والنسائي (٣٠١٦، ٣٠٤٤) وابن ماجة (٣٠١٥) من حديث عبد الرحمن بن يعمر الديلي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ.

(٢) أخرجه ابن ماجه (٤٢٥٢)، وصححه الألباني بشواهده.

ولهذا قال ابن القشيري في «**المرشد**»: «التوبة في اصطلاح المتكلمين الندم على الزلة لأجل باعث الندم له، وهذا القيد لأنه ربما يندم على الزلة لإضرارها به، فهو نادم غير تائب، قال: وهذا الحد ذكره القاضي والأستاذ، وأما الفقهاء فذكروا له ثلاثة أركان: الإقلاع في الحال، والعزم على أن لا يعود في الاستقبال، والندم». انتهى.

وكأن المصنف أراد أنه لا تَخالُف بين الطريقين، فسلك طريق المتكلمين في تفسيرها بالندم، وجعل كلام الفقهاء لا يخرج عنه، لأن ذلك يتضمن الندم، إذ يستحيل حصول الندم الحقيقي على شيء مع ملازمته في الحال والعزم على معاودته، فلهذا قال: «**يتحقق**» أي: إنما يتحقق بالإقلاع في الحال، والعزم في الاستقبال.

وإن تعلق بحق آدمي.. فلا بد من الخروج عنه، وإليه أشار بقوله: «**وتدارك ممكن التدارك**»، وهذا قاله الفقهاء، وقال الإمام في «**الشامل**»: «إن لم يرد المظلمة وندم.. فقد صحت توبته، فإنها الندم على ما سلف، وما تعلق برد المظلمة حق آخر وجب عليه، فإذا لم يفعله لم يبطل ما أتي به من حقيقة التوبة».

وحكى ابن القشيري في «**المرشد**» عن والده زيادة شرط آخر، وهو تعين الذنب، فلو أسلف ذنبا ونسيه.. فإن عين ذنوبه في

الجملة وعزم أن لا يعود إلى ذنب لم تصح توبته مما نسيه، وما دام ناسيا لا يكون مطالبا بالتوبة، ولكن يلقى الله وهو مطالب بتلك الزلة، وهذا كما لو كان عليه دين لآدمي ونسي المديون ولم يقدر على الأداء، فهو في الحال غير مطالب مع النسيان، ولكن يلقى الله وهو مطالب، قال: «وهذا مأخذ ظاهر، لأن التوبة ندم، والندم إنما يتحقق مع الذكر بما فعله حتى يتصور الندم».

وقال القاضي: إن لم يتذكر التفصيل يقول: إن كان لي ذنب لم أعلمه فإني تائب إلى الله منه، ولعله قال هذا إذا علم أن له ذنوبا ولكنه لا يتذكرها، فأما إذا لم يعلم لنفسه ذنبا فالندم على ما لم يكن محال.

وذكر المحاسبي أنه يعين كل ذنب على انفراده، ولا يخفى إشكاله.

وقال الشيخ عز الدين: يتذكر من الذنوب السالفة ما يمكن تذكره، وما تعذر فلا يجب عليه ما لم يقدر عليه.

(ص):

وتصح ولو بعد نقضها عن ذنب ولو صغيرا مع الإصرار على آخر ولو كبيرا عند الجمهور.

(ش):

فيه مسائل:

أحدها: من تاب ثم نقض التوبة لم يقدح في صحة الماضية ما طرأ من المنافي، وعليه المبادرة إلى تجديد التوبة من المعاودة، لقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلتَّوَّٰبِينَ﴾ [البقرة: ٢٢٢]، و«التواب» بوزن «فعال»، وهو للمبالغة، ولا يطلق إلا على من أكثر التوبة، ولقوله ﷺ: «**ما أصر من استغفر ولو عاد في اليوم سبعين مرة**»(١)، هذا هو المشهور.

وحكى الإمام عن القاضي أن توبته الأولى انتقضت حتى يلقى الله مؤاخذا بحكم الزلة الأولى التي تاب منها، والصحيح الأول، فإنه كمن ترك الصلاة فقضاها ثم ترك أخرى، فالأولى التي قضاها لا يطالب بحكمها ثانيا.

---

(١) أخرجه أبو داود (١٥١٤) والترمذي (٣٥٥٩) من طريق أبي نُصَيرة، عن مولى لأبي بكر، عن أبي بكر الصديق رضي الله عنه، قال الترمذي: «هذا حديث غريب إنما نعرفه من حديث أبي نصيرة، وليس إسناده بالقوي»، قال ابن كثير في «تفسيره»: «الظاهر إنما هو لأجل جهالة مولى أبي بكر، ولكن جهالة مثله لا تضر؛ لأنه تابعي كبير، ويكفيه نسبته إلى أبي بكر الصديق، فهو حديث حسن، والله أعلم»، وقوله في الحديث: «من استغفر» كذلك في القسم الرديء من ٤، وهو الموافق لأصول التخريج، وفي ٢ و ٣ بدله: «امرء».

وأجرى الواحدي في تفسير سورة النساء هذا الخلاف في الكافر يؤمن ثم يكفر أنه يكون مطالبا بجميع كفره على قول بعض الأصوليين، قال: وهو غلط؛ لأنه صار بالإيمان كمن لم يكفر، فلا يؤاخذ به بعد أن ارتفع حكمه[1].

الثانية: تجب التوبة من الصغائر كما تجب من الكبائر، خلافا لأبي هاشم فإنه قال: لا تجب التوبة منها على من عرف أنه لا عقاب فيها وإن كانت الصغيرة محرمة؛ لأن التوبة إنما تجب من العقاب، وهو محجوج بإجماع المسلمين على التوبة من الصغائر والكبائر.

ولم يحفظ الإمام في «الإرشاد» (٤٠٤) خلاف أبي هاشم في هذه المسألة، وتبعه تلميذه الأنصاري في شرحه، فحكى الإجماع على وجوب التوبة من الصغائر.

وكان الشيخ الإمام السبكي يتردد في وجوب التوبة عينًا من الصغائر ويقول[2]: «لعل وقوعها تكفره الصلاة واجتناب الكبائر يقتضي أن الواجب فيها أحد الأمرين من التوبة أو فعل ما يكفرها، وبتقدير الوجوب فيحتمل أن لا تجب على الفور، بل حتى يمضي ما يكفرها، ويجتمع له في هذه المسألة احتمالات: وجوب التوبة فيها عينًا على الفور كالكبيرة، وهو مذهب الأشعري، ووجوبها

---

(١) «التفسير البسيط» للواحدي (٧/ ١٥١).

(٢) نقله عنه ولده المصنف في «طبقات الشافعية الكبرى» (٧/ ٩٨).

عينًا لكن لا على الفور بخلاف الكبيرة، ووجوب أحد الأمرين التوبة أو فعل المكفر لها، وكان يرد الخلاف بين الأشعري وبين أبي هاشم إلى هذا ويقول: ليس مراد الأشعري تعين التوبة، بل محو الذنب إما بالتوبة النصوح أو فعل المكفرات له».

وقد خالفه ولده المصنف وقال[١]: «الذي أراه وجوب التوبة عينًا على الفور من كل ذنب، نعم إن فرض عدم التوبة عن الصغيرة ثم جاءت المكفرات كفرت الصغيرتين، وهما تلك الصغيرة وعدم التوبة منها»، [وفيه نظر[٢]].

الثالثة: تصح التوبة عن ذنب مع الإصرار على ذنب آخر، خلافًا للمعتزلة بناء على أصلهم في التقبيح العقلي؛ لأن الكل في القبح على حد سواء، ورُدّ بأن الإسلام توبة حقيقية، ثم من أسلم وهو مقارف للكبائر لا يقال: لا يصح إسلامه، ولنا قوله تعالى: ﴿وَءَاخَرُونَ ٱعۡتَرَفُواْ بِذُنُوبِهِمۡ خَلَطُواْ عَمَلٗا صَٰلِحٗا وَءَاخَرَ سَيِّئًا﴾ [التوبة: ١٠٢]، وقوله: ﴿فَمَن يَعۡمَلۡ مِثۡقَالَ ذَرَّةٍ خَيۡرٗا يَرَهُۥ﴾ [الزلزلة: ٧]، وقوله: ﴿وَٱلۡوَزۡنُ يَوۡمَئِذٍ ٱلۡحَقُّ﴾ [الأعراف: ٨]، ولو صح قول المعتزلة للزم أن لا يوجد وزن الأعمال، نعم التصفية عن سائر المعاصي من أوصاف كمال التوبة، لا من شروطها.

---

(١) «طبقات الشافعية الكبرى» (٧/ ٩٨).

(٢) ما بين المعقوفتين من هامش ٢ مصححا، وليس في ٣ و ٤.

وعند الصوفية التوبة من السالك لا تصير مفتاحا للمقامات حتى يتوب عن جميع الذنوب، لأن كدورة بعض القلب واسوداده بالذنب يمنع من السير إلى الله تعالى.

واعلم أن لأصحابنا في هذه المسألة خلافا وتفصيلا.

قال الحليمي[١]: «تصح التوبة من كبيرة دون أخرى من غير جنسها لم يتب عنها، كما تصح إقامة الحد عليه لأجلها وإن كان عليه حد آخر من [غير[٢]] جنسه»، وحكاه عنه البيهقي وسكت عليه[٣]، وقضيته أنها إذا كانت من جنسها لا تصح».

وقال ابن القشيري: قال الإمام: إن كان يعتقد أن العقوبة على أحدهما أعظم صحت التوبة من أحدهما دون الآخر، وإن استوت الدواعي إليهما وهما مختلفا الجنس كالقتل والشرب فهما مثلان لا تصح التوبة عن أحدهما مع الإصرار على الآخر.

وقال الأستاذ أبو بكر: تصح التوبة من جنس مع الإصرار على جنس آخر، فتصح التوبة عن الزنا مع الإصرار على الشرب وكذا العكس، ولا يصح من بعض أنواع الجنس مع الإصرار على البعض، فلا تصح التوبة عن الزنا بزينب مع الإصرار على الزنا

---

(١) «المنهاج في شعب الإيمان» (٣/ ١٢٩).

(٢) ما بين المعقوفتين من «الجامع لشعب الإيمان»، وليس في النسخ ٢ و ٣ و ٤.

(٣) «الجامع لشعب الإيمان» (٩/ ٢٨٠).

بهند، إذ لا يتصور الندم في هذا، ويتصور الندم في جنس مع المقام على جنس آخر.

وقال الأستاذ أبو إسحاق: التوبة من قبيح مع الإصرار على مثله صحيحة، حتى يصح أن يتوب عن الزنا بامرأة مع المقام على الزنا بمثلها، وإذا زنا بامرأة مرتين صح أن يتوب عن مرة دون أخرى.

قال ابن القشيري: والأصحاب يأبون هذا، فإن شرط صحة التوبة الندم على أن لا يعود إلى مثله، وذلك محال مع الإصرار على مثله.

فائدة: سئل بعضهم: ما علامة قبول التوبة؟، قال: أن يفتح عليك بابا من الطاعة لم يكن لك قبل ذلك، ومثاله من الشاهد: أن يأتي رجل إلى ملك فيقول: أنا أريد أن أكون طوع يدك وأدخل تحت عبوديتك، فمن علامة قبول الملك إياه أن يستعمله ولو على أدنى عمل من أعماله، فإذا علم أمانته ونصحه نقله إلى ما هو أعلى منه إلى أن يصير جليسا له.

[٣- الخاطر المشكوك فيه]

(ص):

وإن شككت أمأمور أم منهي.. فأمسك، ومن ثم قال الجويني في المتوضئ يشك أغسل[١] ثالثة أم رابعة: لا يغسل.

(١) قال العراقي: «حكى الشارح عبارة المصنف: «أغسل ثالثة أم رابعة»، وهو تعبير غير مستقيم؛ لأنه في هذا المثال لا يأتي بغسلة أخرى قطعا، والذي في نسختي: «أيغسل ثالثة أم رابعة»، وهي عبارة صحيحة، أي: يشك هل غسلتين مرتين فيكون التي يغسلها ثالثة، أم لا فيكون يغسلها رابعة».

(ش):

القسم الثالث: أن يشك في كونه مأمورا أو منهيا، فالواجب الإمساك عنه؛ لقوله ﷺ: «**دع ما يريبك إلى ما لا يريبك**»(١).

وإنما اقتصر المصنف على هذه الأحوال الثلاثة؛ لأنها قطب العلم، وعليها يدور رحى العمل، وقد بلغني عن بعض الأئمة أنه رأى في ابتداء أمره في المنام أنه حضر الجامع، فوجد متصدرا فجلس ليقرأ عليه، فقال: أنت تقرأ علي وقد علمك الله المسائل الثلاث، فانتبه فأتى معبرا، فقال: اذهب فستصير أعلم أهل زمانك، فإن المسائل الثلاث التي أشار إليها أمهات العلم في قوله ﷺ: «**الحلال بين، والحرام بين، وبينهما أمور مشتبهات**» الحديث(٢).

وما حكاه عن الجويني مدركه فيه: أن ترك السنة أهون من ارتكاب البدعة، لكن الجمهور خالفوه وقالوا: إنما يكون ذلك عند التحقق، ولهذا لو شك أصلى ثلاثا أم أربعا فإنه يأتي بركعة(٣) مع احتمال الوقوع في منهي بالزيادة.

(١) أخرجه الترمذي (٢٥١٨) والنسائي (٥٧١١) من حديث الحسن بن علي رضي الله عنهما مرفوعًا، قال الترمذي: «هذا حديث صحيح»، وأخرجه النسائي (٥٣٩٧، ٥٣٩٨) من حديث ابن مسعود رضي الله عنه موقوفًا عليه وقال: «هذا الحديث جيد جيد»، وأخرجه البخاري معلقًا من كلام حسان بن أبي سنان، وذلك قبل الحديث رقم (٢٠٥٢).

(٢) أخرجه البخاري (٢٠٥١) ومسلم (١٥٩٩) من حديث النعمان بن بشير رضي الله عنه.

(٣) في النسختين ٢ و ٣: «بركعتين»، وفي المطبوع: «برابعة» اجتهادًا من عنده ولم يوفق، وزعم أنه اعتمد في ذلك على نص «الغيث» ووهم، والمثبت اجتهاد مني أرجوا صوابه.

وحكى ابن السمعاني في تاريخه أن رجلا رأى الشيخ أبا إسحاق الشيرازي يتوضأ على دجلة، فغسل وجهه أكثر من ثلاث، فأنكر عليه، فقال له الشيخ: لو صحت لي الثلاث لم أزد(١).

وقسم الشيخ أبو حامد الاسفراييني الشك إلى ثلاثة أضرب:

شك طرأ على أصل حرام.. فلا يحل، مثل أن يجد شاة مذبوحة ببلد فيه مسلمون، والمجوس فيه كثير، فإن الأصل في الحيوان التحريم حتى يتحقق الزكاة المبيحة.

---

(١) تعقب العراقي الشارح في إطلاقه الحكم بوجوب الإمساك في هذه الحالة فقال: «قلت: في وجوب الإمساك هنا نظر.
وينبغي أن يترجح الإمساك ولا يجب إن كان مقابل النهي الإباحة، فإنه من باب الشبهة، وتركها ورع لا وجوب، واستدلاله على ذلك بقوله عليه الصلاة والسلام: «**دع ما يريبك إلى ما لا يريبك**» يدل على ذلك.
وإن كان مقابل النهي الإيجاب.. فقياس الشك في عدد ركعات الصلاة وجوب الفعل، وقد يقال: الترك أرجح لأن جانب درء المفاسد مقدم على جلب المصالح.
وإن كان ذلك الأمر للاستحباب وذلك النهي للكراهية، وهو الموافق لمسألة الشيخ أبي محمد الجويني، فإنه إذا شك في الوضوء في الغسلة التي يريد الإتيان بها، هل هي ثالثة فتكون مسنونة أو رابعة فتكون مكروهة، فهو دائر بين ترك مستحب وفعل مكروه.. فكيف يجيء الإيجاب هنا؟.
والمصنف إنما قال: «**فأمسك**» فأمر بذلك استحبابا لا وجوبا، والتصريح بالوجوب من تصرف الشارح الفاسد مع أن جمهور الأصحاب لم يرتضوا ما قاله الشيخ أبو محمد».
قال: «فإطلاق الشارح إيجاب الإمساك خطأ، وقول المصنف «**أمسك**» من غير تفصيل بين أن يكون الأمر للوجوب أو للاستحباب والنهي للتحريم أو الكراهية غير مستقيم، واستشهاده بما هو ضعيف في نظر أكثر الأصحاب ليس بجيد».

وشك طرأ على أصل مباح، مثل أن يجد ماء متغيرا ويحتمل أن يكون بطول مكث وأن يكون بنجاسة، فالأصل الطهارة إلى أن يبين خلافها، ثم إن استند إلى سبب ظاهر.. قدم على الأصل، كمسألة بول الظبية في الماء إذا وجده متغيرًا، وإن لم يستند إلى سبب ظاهر.. فإن كان بعيدا جدا لم يكن له أثر في التحريم، بل يعمل بأصل الحل، ولكن يندب الورع، ومنه قوله ﷺ: «**إني لأجد التمرة ساقطة على فراشي فلولا أخشى أن تكون من الصدقة لأكلتها**»(١)، فإن دخول الصدقة الواجبة إلى بيته ﷺ كان نادرا جدا، وهي محرمة عليه وعلى آله، ولكن يحتمل أن يكون بعض الأطفال دخل إلى بيته وفي يده شيء من ذلك فوقعت منه التمرة، وهو احتمال بعيد، وبين هذين المرتبتين مراتب، كطين الشارع، وثياب ملابس النجاسة، ويقوى الورع عند قوة الشبهة.

والثالث: شك لا يعلم أصله، كمعاملة من أكثر ماله حرام.

---

(١) أخرجه البخاري (٢٤٣٢) ومسلم (١٠٧٠) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

[الخلق والكسب]

(ص):

وكل واقع بقدرة الله وإرادته.

(ش):

أي: الخير والشر، وقد روي مسلم (٢٦٥٦) عن أبي هريرة قال: «جاء مشركوا قريش إلى النبي ﷺ يخاصمونه في القدر، فنزلت هذه الآية: ﴿ إِنَّ ٱلْمُجْرِمِينَ فِى ضَلَٰلٍ وَسُعُرٍ - إلى - إِنَّا كُلَّ شَىْءٍ خَلَقْنَٰهُ بِقَدَرٍ ﴾ [القمر: ٤٧-٤٩]»، ورواه ابن حبان وقال[١]: «يخالفونه في القدر»، ولقوله تعالى: ﴿فَمَن يُرِدِ ٱللَّهُ أَن يَهْدِيَهُۥ يَشْرَحْ صَدْرَهُۥ لِلْإِسْلَٰمِ ۖ وَمَن يُرِدْ أَن يُضِلَّهُۥ يَجْعَلْ صَدْرَهُۥ ضَيِّقًا حَرَجًا ﴾ [الأنعام: ١٢٥]، فصرح بأنه يريد الطاعة والمعصية والإيمان والكفر كونا، وأن ذلك من تقديره وقضائه.

وصار من لم يتشرع من الفلاسفة إلى نفي القدر جملة، حكاه المازري وغيره.

وصارت المعتزلة إلى نفيه في الشر والمعاصي دون الطاعات، واختلفوا في المباحات.

(١) «صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان» (٦/١٤، ر ٦١٣٩).

ولنا إجماع المسلمين على قولنا: «ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن»، وقد سبقت المسألة.

وأحسن متعلق عليهم إثبات العلم بها له سبحانه وتعالى، ولهذا قال الشافعي: «القدرية إذا سلموا العلم خصموا».

وقد احتج عليهم مالك بقوله ﷺ: «**الله أعلم بما كانوا عاملين**»[(١)].

فإن قيل: أتطلقون أن الله يريد المعصية؟.. قيل اختلف فيه؛ فقال كثير من السلف: إنه يريد كل ما يجري في سلطانه، ويدخل في ذلك المعصية على الجملة، فأما ذكرها على التفصيل فلا يجوز، وقال الأشعري: أراد المعصية أن تكون معصية، وأن يكون المتلبس بها عاصيا معذبا، كذا حكى الخلاف الأستاذ أبو منصور ثم قال: وأجمع أصحابنا على أنه لا يجوز أن يطلق القول بأن الله يريد المعصية ويسكت؛ لأن هذا القدر يوهم الخطأ، وإنما الخلاف في أنه هل يجوز أن يقال يريد المعصية بالمعنى المذكور على الجملة لا على التفصيل، قال: وقد يطلق العامة ومن لا تحصيل له ذلك، وهو خطأ، والغرض تحقيق المعنى، وتصحيح العبارة، ومراعاتها واجبة.

---

(١) أخرجه مالك (٦٤٦) والبخاري (٦٥٩٧) ومسلم (٢٦٥٧) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(ص):

وهو خالق كسب العبد، قدر له قدرة هي استطاعته تصلح للكسب لا للإبداع، فالله خالق غير مكتسب، والعبد مكتسب غير خالق.

(ش):

الفرق في هذه المسألة ثلاثة:

أحدها الجبرية، قالوا: لا قدرة للعبد أصلا، وهو باطل لما نحسه من أنفسنا من الاقتدار، ثم يلزمهم وقوع التكاليف على ما لا يقدر عليه.

والثانية: القدرية، وهم جمهور المعتزلة، قالوا: إن العبد مستقل بإيجاد فعله بقدرته وإرادته ودواعيه، ولولا ذلك لم يحسن التكليف والثواب والعقاب، لكنهم قالوا: إن تلك القدرة والداعية مخلوقتان لله، وقال كثير منهم: إن عند وجود تلك الأشياء يجب الفعل وعند عدمها يمتنع، وإذا كان الفعل إما واجبا وإما ممتنعا كان غير مقدور، فوقعوا فيما فروا منه، وهو عدم حسن التكليف على قاعدتهم.

الثالثة: القائلون بأن العبد غير مستقل، وهم جميع أهل السنة، وقالوا: الله خالق لأفعال العباد كما هو خالق لأعيانهم، كما قال

تعالى: ﴿قُلِ ٱللَّهُۚ قُلۡ أَفَٱتَّخَذۡتُم﴾ [الزمر: ٦٢]، وقالوا: لا خالق إلا الله، كما قالوا: لا إله إلا الله، ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمۡ وَمَا تَعۡمَلُونَ﴾ [الصافات: ٩٦]، وكلمة «ما» مع الفعل للمصدر بإجماع أهل اللغة، وما يعمل ابن آدم ليس هو الصنم[1] إنما هو حركاته وأكسابه، وقد حكم بأنه خلقنا وخلق ما نعمله، وفي الحديث: «**إن الله خالق كل صانع وصنعته**»[2]، ولأن المحدث لا يصح أن يحدث كما أن الحركة لا يصح أن تتحرك، فالله تعالى خلق القادر وخلق قدرته، فقدرة القادر كتأثير الشمس بالحرارة، فالشمس خلق الله وتأثيرها في الأشياء خلق الله أيضًا، لأن المؤثر إذا كان خلقا يكون الأثر خلقا، وإذا كان الفاعل خلقا يكون الفعل خلقا.

فإن قلت: إذا كان الله تعالى خالق الفعل فكيف يعاقبه على شيء خلقه؟.. فنقول: كما يعاقب خلقا خلقه، فليس عقوبته على ما خلق بأبعد من عقوبته من خلق، يفعل ما يشاء، ويحكم ما يريد، ﴿لَا يُسۡـَٔلُ عَمَّا يَفۡعَلُ وَهُمۡ يُسۡـَٔلُونَ﴾ [الأنبياء: ٢٣].

وعلى هذا درج السلف الصحابة والتابعون، وصنف فيه البخاري كتاب «**خلق أفعال العباد**»، إلى أن أحدث القدرية

---

(١) كذا في ٢ و٣ و٤، ولم أفهم معناه، ولعله: «اهم».

(٢) أخرجه البخاري في «خلق أفعال العباد» (١٢٥) والحاكم في «المستدرك» (١/ ٣١-٣٢)، قال الحاكم: «هذا حديث صحيح على شرط مسلم ولم يخرجاه» ووافقه الذهبي.

القول بخلافه، والأولون نظروا إلى السبب الأول، وهو القدرة والإرادة القديمتان، والآخرون نظروا إلى السبب الآخر، وهو القدرة والإرادة الحادثتان، وتوسط أهل السنة، فمذهبهم بين الجبر والقدر، وقالوا: الأمر مزج، لا بد من اعتبار الأمرين جميعا، فالفعل من الله خلقا ومنك كسبا، فهو اختيار ممزوج بجبر، وعبروا عن ذلك بـ«الكسب»؛ لقوله تعالى: ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ رَمَىٰ﴾ [الأنفال: ١٧]، فأثبت له الرمي ونفاه عنه، فإذا نسب الفعل إلى القدرة القديمة.. سمي خلقا والقادر خالقا، وإن نسب إلى القدرة الحادثة.. سمي كسبا والفاعل كاسبا، ولا بد من القول بالكسب تصحيحا للتكليف والثواب والعقاب، لامتناع الجمع بين اعتقاد الجبر المحض والتكليف، وحاصله أن الأفعال تنسب للخلق شرعا لإقامة الحجة عليهم، ولا فاعل في الحقيقة إلا الله تعالى، فمراعاة الظاهر شريعة، ومراعاة الباطن حقيقة، وفي هذا المذهب جمع بينهما.

وفي الكسب عبارات:

أحدها: الفعل القائم بمحل القدرة عليه، احترازا من الخلق، وهو الفعل الخارج عن محل القدرة عليه.

الثانية: أنه الفعل المقدور بالقدرة الحادثة، والخلق الفعل المقدور بالقدرة القديمة.

الثالثة: الكسب المقدور الذي يروم القادر عليه به جلب نفع أو دفع ضرر، وهؤلاء لا يسمون فعل النائم كسبًا.

الرابعة: أنه المقدور الحاصل بالقدرة القديمة في محل القدرة الحادثة، وهذا أحسنها.

وقيل: ما تعلقت به القدرة الحادثة.

وقال الأشعري: ما وقع بقدرة حادثة، وتجنب المحققون لفظ الوقوع لإيهامه، وإن كان الشيخ لم يرد بالوقوع الحدوث، بل أراد تعلق القدرة به.

قال الأستاذ أبو منصور: والعبارة الأولى أصح؛ لأن وصف الكسب ينطوي على الحادث لأجل القدرة الحادثة المتعلقة به، فتحديده به أولى.

ونازع بعضهم في العبارة الثانية وقال: إنما يستقيم على مذهب المعتزلة، وتأولها على أن الباء بمعنى «مع»، فيكون المعنى: الواقع مع القدرة الحادثة.

وفسر الإمام فخر الدين الرازي في تفسير سورة غافر الكسب بكون الأعضاء سليمة صالحة للفعل والترك[1]، وهذا إنما قالوه في تفسير القدرة لا الكسب.

---

(١) «مفاتيح الغيب» (٤٨/٢٧).

وأنكر أبو العباس ابن تيمية الكسب وقال[1]: «لا حقيقة له، وأكثر الناس لا يعقل فرقا بين الفعل الذي نفاه عن العبد والكسب الذي أثبته، بل حقيقة هذا القول هو قول الجبرية أن العبد لا قدرة له ولا فعل ولا كسب، وقالوا: عجائب الكلام ثلاثة: طفرة النظام، وأحوال أبي هاشم، وكسب الأشعري، وأنشدوا:

مما يقال ولا حقيقة عنده

معقولة تدنوا إلى الأفهام

الكسب عند الأشعري والحال عند البهشمي وطفرة النظام»

انتهى.

ولك أن تقول أما أولا.. فقد قال بأن للعبد كسبا الإمام أحمد فيما نقله القاضي أبو يعلى في كتابه «**المعتمد الكبير**» ونصره، وأطال في الاستدلال عليه بقوله تعالى: ﴿جَزَآءَۢ بِمَا كَانُواْ يَكۡسِبُونَ﴾ [التوبة: ٨٢ و ٩٥]، وقوله: ﴿فَبِمَا كَسَبَتۡ أَيۡدِيكُمۡ﴾ [الشورى: ٣٠]، وغير ذلك مما أضافه إليهم، [وسنذكر غيره[2]].

وأما ثانيا.. فما قاله غير لازم؛ لأن تعلق الكسب ليس تعلق إبراز من العدم إلى الوجود، بل نسبة يعلمها العبد بين قدرته

(١) «منهاج السنة النبوية» (١/ ٤٥٩).

(٢) ما بين المعقوفتين لا وجود له في ٤، وهو في ٢ و ٣، وموضع البياض كلمة لم أقرأه في النسختين.

ومقدوره في محله ضرورة، ويفارق بها حالة المجبر، فيحصل التمييز من غير تأثير، بخلاف الفعل، والأشعري يقول: ما يقوم بالعبد من الصفات نوعان: نوع يوجد الله فيه دون قدرته واختياره كحركة المرتعش، ونوع يوجده الله فيه مع قدرته وإرادته كحركاته الاختيارية، وهذه التفرقة معلومة بالضرورة، فيسمي الثاني كسبا، لا يعبر عنه إلا بلفظ الكسب، وإن كان اسم الفعل يشملهما لغة، كما أن التفرقة بين اللذة والألم معلومة قطعا، ولا يعبر عنهما إلا بهاتين اللفظتين.

على أن الأصحاب اختلفوا في أن الكسب هل يسمى فعلا للعبد على وجهين حكاهما الأستاذ أبو منصور، قال: فأطلقه عبد الله بن سعيد وطائفة وقالوا: إن أحدنا فاعل على الحقيقة لكن على سبيل الاكتساب، والباري تعالى فاعل على سبيل الاختراع، وجوزوا وجود فعل من فاعلين باعتبارين، وأما الأشعري فأبى ذلك وقال: إن أحدنا لا يفعل على الحقيقة، والفعل عنده هو الخلق والاختراع، وعلى هذا فأحدنا مكتسب حقيقة وفاعل مجازا، وعن هذا قسم بعضهم الأفعال قسمين: حقيقي وحكمي، أي: محكوم على من صدر عنه بالثواب والعقاب.

وإنما قال الأشعري: بالكسب وباين بينه وبين الفعل؛ لاعتقاده أمرين، أحدهما: أن العبد غير خالق لأفعاله، والثانية: أن الله تعالى لا

يعاقب إلا على ما فعله العبد، والثواب والعقاب واقعان على الجوارح، فأثبت حالة يتعلق بها التكليف، وسماه الكسب محافظة على هذا الأصل، أي: الثواب والعقاب، واستمد ذلك من قوله تعالى: ﴿لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا ٱكْتَسَبَتْ﴾ [البقرة: ٢٨٦]، وساعده عليها المشاهدة في الخارج، وهي التفرقة الضرورية بين حركة المرتعش والمريد، وهي في الحقيقة جمع بين التوحيد، وهو أنه لا خالق إلا الله، والأدب في الشريعة، وهو أن العبد مكتسب مأمور منهي، فله قدرة حادثة متعلقة بالمقدور على وجه الكسب لا على وجه الاختراع، وهو الذي يعبر عنه الأكابر بالجمع بين الحقيقة والشريعة.

وظن كثير من الناس أنه مخترع لهذه المقالة، وليس كذلك، بل قد قالها قبله علي بن موسى الرِّضا بن جعفر الصادق رضي الله عنهم، وقد سئل: أيكلف الله العباد ما لا يطيقون؟، قال: هو أعدل من ذلك، قيل: أفيستطيعون أن يفعلوا ما يريدون؟، قال: هم أعجز من ذلك، وهو متقدم على الأشعري بما يزيد على مائة وعشرين سنة.

وقال بعض المحققين: القول بالكسب هو قول جميع الفرق المثبتين للقدرة؛ لتظافر الآيات الكريمة عليه، مثل: ﴿بِمَا كَانُواْ يَعْمَلُونَ﴾ [الأنعام: ١٠٨]، ﴿بِمَا كَانُواْ يَكْسِبُونَ﴾ [الأنعام: ١٢٩]، ﴿فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ وَيَعْفُواْ عَن كَثِيرٍ﴾(١) [الشورى: ٣٠]،

---

(١) في النسخ: «أيديهم».

﴿فَمَن يَعۡمَلۡ﴾ [الزلزلة: ٧]، ﴿مَنۡ أَعۡطَىٰ وَٱتَّقَىٰ﴾ [الليل: ٥]، لكن اختص الأشعري بالكسب لغرابة رأيه فيه، فإنه خالف المعتزلة في قولهم: العبد مستقل بإيجاد فعله الذي هو مقتضى الكسب عندهم، وقال الأشعري: لا يفعل شيئا ولا أثر لقدرته في فعله البتة، قيل له: فما معنى الكسب المذكور في القرآن؟، قال: وجود القدرة في المحل، وتعلقها بالفعل من غير تأثير، كتعلق العلم بمعلومه، ففسر الكسب بما يتبادر منه لغة - وهو التأثير في الفعل - لما دل الدليل عنده على خلافه، فجاء تفسيره غريبا عن اللغة، فاختص الاصطلاح باسمه.

واعلم أن أهل السنة اتفقوا على ثبوت قدرة للعبد، لكنهم اختلفوا.

فالأشعري يقول: لا تأثير لقدرة العبد أصلا، غير اعتقاد العبد تيسير الفعل عند سلامة الآلات، وحدوث الاستطاعة والقدرة، والكل من خلق الله تعالى، وألزموه أن ذلك يؤول في المعنى إلى الجبر.

وقال القاضي أبو بكر: أصل الفعل بقدرة الله، وكونه طاعة أو معصية بقدرة العبد، ومعنى هذا أن الفعل له اعتبارات عقلية عامة وخاصة، كالوجود والحدوث، وكونه حركة أو سكونا، وكون الحركة كتابة أو قولا أو صلاة أو زنا، وليس الفعل بذاته شيئا غير الإمكان والباقي بالفاعل، فما كان منها عاما فنسبته إلى فاعله وهو الله تعالى، ولا يتجدد له به اسم، وما كان منها أخص كالكتابة مثلا فنسبته إلى العبد ويتجدد له به اسم «كاتب»، فهذا الوجه الأخص هو الواقع بالقدرة الحادثة، وهو المسمى بالكسب.

وهذا لا يخرج عن قول الأشعري؛ إذ لم يثبت لقدرة العبد أثرًا[١] في الايجاد، وإن كان خارجا عنه في بعض الاعتبارات، وهما متفقان على تسمية الفعل من الجهة الخاصة، لكن تلك النسبة عند الأشعري لكونها قائمة به، وعند القاضي لكونها صادرة منه قائمة، ولا تنسب إلى الله تعالى لفظا بالاتفاق وإن كان فاعلا لها عند الأشعري.

وقال الأستاذ: قدرة العبد مؤثرة، فقيل: راجع إلى قول القاضي، وقيل: معناه أنه يقع بالقدرتين.

وقال إمام الحرمين في «**النظامية**»[٢]: «إن الفعل واقع بقدرة العبد المخلوقة لله، وإن خلقه منسوب إلى الله تعالى لا إلى العبد، ومعناه جعل قدرة العبد كالآلة والوسائط، فالله خالق لها».

وقال الشهرستاني: أخذ ذلك من الفلاسفة، وقصد به الفرار من الجبر، والجبر ألزم عليه.

هذا تلخيص أقوال الناس، والذي ينبغي اعتقاده: أن الله تعالى خالق أفعال العباد، وأنها مكتسبة لهم، وأن حجة الله قائمة عليهم، وأنه لا يسأل عما يفعل، ولا يطلب الوصول إلى الغاية في ذلك، فلسنا مكلفين بها مع صعوبة مرامها.

---

(١) كذا في ٢، وفي ٣ و ٤: «أثرٌ».

(٢) انظر «العقيدة النظامية» (٤٦).

فائدة: مما يقصم المعتزلة قوله تعالى: ﴿ثُمَّ شَقَقْنَا ٱلْأَرْضَ شَقًّا﴾ [عبس: ٢٦]، ولما رآها الزمخشري قال: أسند الشق إلى نفسه مجازا إسناد الفعل إلى السبب، قال صاحب «**الإنصاف**»: ما رأيت كاليوم هذا ينازع ربه، قوله: ﴿ثُمَّ شَقَقْنَا﴾ حقيقة فجعله مجازا، ويضيفيها إلى الحراث حقيقة.

أخرى: حكي أن سنيا ناظر معتزليا في مسألة القدر، فقطع المعتزلي تفاحة من شجرة فقال: أليس أنا فعلت هذا؟، فقال: إن كنت فعلت قطعها فردها إلى ما كانت عليه، فأفحم المعتزلي وانقطع، قال الأستاذ أبو القاسم القشيري: وإنما ألزمه ذلك لأن القدرة التي يحصل بها الإيجاد لابد أن تكون صالحة للضدين، فلو كان تفريق الأجزاء من جهته لكان قادرا على وصلها.

(ص):

ومن ثم الصحيح أن القدرة لا تصلح للضدين، وأن العجز صفة وجودية تقابل القدرة تقابل الضدين، لا العدم والملكة.

(ش):

فيه مسألتان:

إحداهما: القدرة على الفعل لا تصلح للضدين عند الأشعري وأكثر أصحابه؛ لأن الضدين يستحيل اجتماعهما معا في محل واحد.

وقالت المعتزلة: تصلح لهما، قال ابن القشيري: وعند معظمهم تتعلق بالمختلفات التي لا تتضاد.

وقال القلانسي من أصحابنا: إنها تصلح لهما على البدل، ونقله الأستاذ أبو منصور عن أبي حنيفة وابن سريج.

وتحقيق مذهبهم: أن الاستطاعة إذا اقترنت بالايمان صلحت له، ولا تصلح للكفر إذا اقترنت بالإيمان، ولكنها لو اقترنت بالكفر بدلا من اقترانها بالإيمان لصلحت له بدلا من صلاحها للإيمان، ولهذا منعوا تكليف ما لا يطاق، لأن قدرة الكافر على كفره لو اقترنت بالإيمان بدلا من اقترانها بالكفر لصلحت للإيمان بدلا من صلاحها للكفر، فهي تصلح للإيمان على وجه، فلم يكلف الكافر ما لا يطقيه إذا كلف الإيمان، والمعتزلة لا يقولون بهذا، ومن هنا فارقهم من قال من أصحابنا بصلاحيتها على البدل.

وأما الأشعري رحمه الله وجمهور الأصحاب.. فيأبون ذلك ويقولون: استطاعة الإيمان توفيق، واستطاعة الكفر خذلان، ولا تصلح إحداهما لما تصلح له الأخرى، لاستحالة اجتماع الضدين، واحتجوا بقوله تعالى: ﴿فَضَلُّواْ فَلَا يَسۡتَطِيعُونَ سَبِيلًا﴾ [الإسراء: ٤٨ والفرقان: ٩]، فدل على أن استطاعة الهدى لا تصلح للضلال، وقوله ﷺ: «**على عهدك ووعدك ما استطعت**»[(١)]،

(١) أخرجه البخاري (٦٣٠٦) من حديث شداد بن أوس رضي الله عنه.

فلا يستغني عن ربه في كل تنفيسة وكل طرفة يطرفها لافتقاره في ذلك إلى استطاعة يخلقها الله عنده، ومقتضى مذهب القائل بصلاحيتها لذلك الفعل ولغيره من الأفعال الاستغناء عن تجدد الإمداد، وهو محال.

وقال الإمام في «المعالم» (٨٩): «عندي أنه إن كان المراد من القدرة سلامة الأعضاء فهي صالحة للفعل والترك، وإن كان المراد أن القدرة ما لم تنضم إليها الداعية الجازمة المرجحة فإنها لا تصير ضدا لذلك إلا مجردا، وعند حصول ذلك المجموع لا يصلح للضدين، فهذا حق».

واعلم أن الخلاف في هذه المسألة مبني على أن الاستطاعة مع الفعل أو قبله، والصحيح عند الأشعري أنها معه، فلهذا منع صلاحية القدرة للضدين، والدليل على أنها معه لا قبله ولا بعده أن الفعل إنما يكون كسبا لها على طريق التأثير، فوجب كون الاستطاعة موجودة حال كونه كسبا، فوجب أن يكون مع الكسب، إذ هي عرض لا يبقى، وقد قال تعالى: ﴿لَن تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا﴾ [الكهف: ٦٧ و ٧٢ و ٧٥]، فنفى استطاعة الصبر عنه [لما أراد نفي الصبر عنه[1]]، فدل على أن وجود الاستطاعة بوجود الصبر، وذلك يوجب أن تكون القدرة بالفعل.

---

(١) ما بين المعقوفتين من ٢ و ٤، وسقط من ٣.

الثانية: اختلف الأصوليون في العجز، فذهب المتكلمون إلى أنه صفة وجودية قائمة بالعاجز تضاد القدرة، والتقابل بينهما تقابل الضدين، وذهبت الفلاسفة إلى أنها عبارة عن عدم القدرة مما من شأنه أن يكون قادرا، والتقابل بينهما تقابل العدم والملكة، وتوقف الإمام في «**المحصل**» (٧٤) لعدم الظفر بدليل يدل على شيء من ذلك، واختار في «**المعالم**» (٨٩) الثاني محتجا بأنا متى تصورنا هذا العدم حكمنا بكونه عاجزا وإن لم نعقل منه أمرا آخر، فدل على أنه لا يعقل من العجز إلا هذا العدم.

ووجه بناء هاتين المسألتين على مسألة خلق الأفعال كما أشار إليه المصنف بقوله: «**ومن ثم**» أي: إنه لما كان ليس للعبد تأثير بقدرته، وأن القدرة في الحقيقة هي قدرة الله.. لزم منه امتناع وقوع الفعل من قادرين، وأن العجز ضد القدرة، ولما انتفى عن العبد تأثير القدرة.. ثبت له العجز، وبعضهم جعل هذا المأخذ [مبنيًّا على أن[1]] دخول مقدور تحت قدرتين محال، ومراده بالاختراع، وأما دخول مقدور تحت قدرتين [إحداهما قدرة الاختراع والثانية قدرة الاكتساب[2]].. فجائز.

---

(١) ما بين المعقوفتين اجتهاد مني، وفي النسخ ٢ و ٣ و ٤: «المبني أن».

(٢) ما بين المعقوفتين كذا في ٣ و ٤، وكذلك هو في أصل ٢ ثم حول إلى: «إحداهما بالاختراع والأخرى بالاكتساب».

وثبت بهذا أيضا أن المتولدات بخلق الله تعالى كالألم في المضروب والانكسار في الزجاج ونحوه، وعند المعتزلة بخلق العبد، ومن ثمة قالوا: إن المقتول لم يمت بأجله، وعندنا القتل فعل يخلق الله تعالى عقبه في الحيوان[1] الموت.

تنبيه: وجه إدخال المصنف هذه المسألة في مسائل التصوف وهي من مسائل الكلام: شدة تعلقها بالحقيقة الباعثة على العمل، فإنه إذا علم أن الله خلق العبد وأفعاله، وأرسل الرسل، وأنزل الكتب، وأخفى على العباد ما علمه من أحوالهم.. فمن كان في علمه وسابق مشيئته سعيدا.. يسر له الطاعة، ومن كان عكسه.. منعه منها، ثم الاعتبار بالخاتمة، ومبناها على السابقة، فالشريعة خطابه لعباده بالحجة وقيام المحجة، والحقيقة تصريفه في خلقه بما شاء وكيف شاء، وقد اجتمعا في قوله تعالى: ﴿لِمَن شَآءَ مِنكُمۡ أَن يَسۡتَقِيمَ ۝٢٨ وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ رَبُّ ٱلۡعَٰلَمِينَ ۝٢٩﴾ [التكوير: ٢٨-٢٩]، فهذه حقيقة، فالحقيقة باطن الشريعة، ولا يغني باطن عن ظاهر ولا ظاهر عن باطن.

وقال الإمام في «**المطالب**» (١٦/٩): «هذه ليست مستقلة بنفسها، بل هي بعينها مسألة إثبات الصانع، وذلك لأن العمدة في إثبات الصانع هو أن الإمكان محوج إلى المؤثر والمرجح، فوجب الحكم بافتقار كل الممكنات إلى المؤثر والمرجح».

---

(١) كذا في ٢، وفي ٣ و ٤: «للحيوان».

[التوكل والاكتساب]

(ص):

ورجح قوم التوكل، وآخرون الاكتساب، وثالث الاختلاف باختلاف الناس، وهو المختار، ومن ثم قيل: إرادة التجريد مع داعية الأسباب شهوة خفية، وسلوك الأسباب مع داعية التجريد انحطاط عن الذروة العلية، وقد يأتي الشيطان باطراح جانب الله تعالى في صورة الأسباب، أو بالكسل والتماهن في صورة التوكل، والموفق يبحث عن هذين، ويعلم أنه لا يكون إلا ما يريد، ولا ينفعنا علمنا بذلك إلا أن يريد الله سبحانه وتعالى.

(ش):

في تفضيل التوكل على الاكتساب مذاهب:

أحدها: التوكل، لأنه ينشأ عن مجاهدات والأجر على قدر النصب، ولأنه حاله ﷺ وحال أهل الصفة، وفي الحديث الصحيح في صفة الداخلين إلى الجنة بغير حساب: «**وعلى ربهم يتوكلون**»(١).

وثانيها: الاكتساب؛ لقوله ﷺ: «**ما أكل أحد طعاما قط**

---

(١) أخرجه البخاري ومسلم من حديث ابن عباس (خ: ٦٥٤١، م: ٢٢٠) وعمران بن حصين (خ: ٥٧٠٥، م: ٢١٨) رضي الله عنهم.

أطيب مما [**كسبت يده**(١)]» رواه البخاري(٢)، ولأنه الجاري من فعل الأكابر من الصحابة وغيرهم من السلف.

وثالثها وهو المختار: أنه يختلف باختلاف حال الشخص.

فإن كان ممن يؤثر طاعة الله على كسبه، ولا يتسخط عند تعذر الرزق، ولا يستشرف نفسه إلى أحد من الخلق.. فالتوكل في حقه أفضل، والله تعالى يقوم له بالكفاية إذا رآه على الطاعة، كما قال تعالى: ﴿وَمَن يَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُۥٓ﴾ [الطلاق: ٣]، وفي الحديث: «**لو توكلتم على الله حق توكله لرزقكم كما يرزق الطير تغدوا خماصا وتروح بطانا**»(٣)، أي: تغدوا جياعا [فارغة(٤)] من المخمصة وتروح ممتلئة البطون، فمن غلبه الطير فهو المغلوب، وفيه إشارة خفية إلى طلب ما يسد وقته خاصة، ولا يحمل هم غده على يومه، فالمقتصر على ذلك هو المراد من الحديث، ولله در القائل:

---

(١) ما بين المعقوفتين كذا في ٣ و ٤، وفي ٢: «كسب بيده».

(٢) أخرجه البخاري (٢٠٧٢) من حديث المقدام رضي الله عنه بلفظ: «ما أكل أحد طعاما قط خيرا من أن يأكل من عمل يده».

(٣) أخرجه الترمذي (٢٣٤٤) وابن ماجه (٤١٦٤) من حديث أبي تميم الجيشاني، عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه، قال الترمذي: «هذا حديث حسن صحيح لا نعرفه إلا من هذا الوجه وأبو تميم الجيشاني اسمه: عبد الله بن مالك».

(٤) ما بين المعقوفتين لا وجود له في ٣ و ٤، وهو ملحق بهامش ٢ مصححا.

ومن ينفق الساعات في جمع ماله
مخافة فقر فالذي فعل الفقر

وإن كان ممن عساه أن يتسخط أو يضطرب قلبه، ويستشرف الناس.. فالكسب أولى؛ لأن الاستشراف سؤال بالقلب، وتركه أهم من ترك الكسب، والسعي في طلب الرزق لا يقدح في التوكل، لأن السبب من رزقه أيضا، فإنه المقوي على الأعمال، وإنما المذموم التكاسل الذي يسميه كثير من البطالين التوكل.

وفي هذا القول جمع بين أدلة الفريقين، وهو نظير جواز الصدقة بجميع المال لمن قوي ووثق من نفسه، والمنع لمن لم يصل إلى هذه الرتبة، وحمل اختلاف الأحاديث على هاتين الحالتين، وهذا ما نقله الحليمي في «**المنهاج**» (**٢/ ٤٣-٤٤**)، وجعل الاستكثار من نوافل الصيام والصلاة إذا لم يتبرم بها ولم يستثقلها نظير ذلك.

قال البيهقي في «**شعب الإيمان**» (**٢/ ٤٦٢**): «وعليه أكثر أهل المعرفة، وقد سئل ابن سالم بالبصرة: أنحن متعبدون بالكسب أو بالتوكل؟، فقال: التوكل حال رسول الله ﷺ والكسب سنته، وإنما استن لهم الكسب لضعفهم، حين أسقطوا عن درجة التوكل لم يسقطوا عن درجة طلب المعاش بالمكاسب [الذي هو[1]] سنته، ولولا ذلك لهلكوا».

---

(١) ما بين المعقوفتين كذا في ٢ والأصل المنقول منه، وفي ٣ و ٤: «التي هي»، وكلاهما صحيح.

وحكى الشيخ عبد الله بن أبي جمرة أن فقيرًا كتب فتوى: ما قول الفقهاء في الفقير المتوجه هل يجب عليه الكسب؟، فأجاب من نور الله بصيرته: إن كان توجهه دائما لا فترة فيه فالتسبب عليه حرام، وإن كانت له في بعض الأوقات فترة فالتكسب عليه واجب، قال الشيخ: فتأمل هذا، ما أبدعه!، وكيف يعضده حديث: «**إن الله تكفل برزق طالب العلم**»[١]، أي: أنه لما استغرق بالطلب أوقاته، ولم يمكنه مع ذلك الكسب.. يسر الله الرزق عليه[٢] بلا واسطة السبب، فهذا وجه خصوصية العلم، وإن كان الله تكفل برزق جميع العباد.

وذكر البيهقي قبل ذلك ما يخرج منه قول رابع وعول عليه[٣]، وهو تعاطي الأسباب مع اعتقاد أن المسبب هو الله، فإنه إن شاء حرمه ثمرة السبب مع تعاطيه له، فيكون ثقته بالله واعتماده عليه في إيصال تلك المنفعة إليه مع وجود السبب، ويكون فائدة التسبب أنه غير مانع من التعبد، لا كما يزعم كثير من الناس، وهذه طريقة الأنبياء والأصفياء، وفي «**صحيح البخاري**» (٢٠٧٢): «**كان داود ﷺ لا يأكل إلا من عمل يده**»، وقال رجل: يا رسول الله! أرسل ناقتي وأتوكل، قال: «**اعقلها**

---

(١) لم أجده.

(٢) كلمة «عليه» من ٢، وفي ٣: «له»، ولا وجود للكلمتين في ٤.

(٣) انظر «الجامع لشعب الإيمان» (٢/ ٤٦٠).

وتوكل»، رواه البيهقي بطرق[١]، وهذا لأن التوكل عمل يختص بالقلب، والتعرض بالأسباب أفعال البدن، فلا تنافي بينهما.

وروى معاوية بن قرة أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه أتى على قوم فقال: ما أنتم؟، فقالوا: نحن المتوكلون، فقال: بل أنتم المتكلون، ألا أخبركم بالمتوكلين، رجل ألقى حبة في بطن الأرض ثم توكل على ربه[٢].

قال البيهقي[٣]: «يعني المتكلين على أموال الناس».

وقال الجنيد: «ليس التوكل الكسب ولا ترك الكسب، التوكل سكون القلب إلى موعود الله تعالى»[٤].

قال البيهقي[٥]: «فعلى هذا ينبغي أن لا يكون تجريد هذا السكون عن الكسب شرطا في صحة التوكل، بل يكتسب بظاهر

---

(١) «الجامع لشعب الإيمان» (٢/٤٢٧-٤٢٨ ر ١١٥٨-١١٦١)، والحديث حسن من حديث عمرو بن أمية الضمري رضي الله عنه، وقد أخرجه الترمذي (٢٥١٧) من حديث المغيرة بن أبي قرة السدوسي عن أنس بن مالك رضي الله عنه وقال: «هذا حديث غريب من حديث أنس، لا نعرفه إلا من هذا الوجه، وقد روي عن عمرو بن أمية الضمري».

(٢) أخرجه ابن أبي الدنيا في «التوكل» برقم (١٠)، في المجلد الأول من موسوعته.

(٣) «الجامع لشعب الإيمان» (٢/٤٢٩).

(٤) أخرجه البيهقي في «الجامع لشعب الإيمان» (٢/٤٥٥ ر ١٢١٣).

(٥) «الجامع لشعب الإيمان» (٢/٤٥٥).

العلم معتمدا بقلبه على الله تعالى، كما قال بعضهم: «اكتسب ظاهرا وتوكل باطنا»، فهو مع كسبه لا يكون معتمدا على كسبه، بل معتمدًا في كفاية أمره على الله تعالى».

وقال أبو عثمان: «اليقين لا يمنع الموقن من الطلب للحظ الكافي من الدنيا، وإنما يدل على ترك الفضول، رضًا بالقليل، وزهدًا في الكثير، اتباعا لرسول رب العالمين ﷺ وأصحابه، فإنهم أئمة المتوكلين والزاهدين، مع ما وصفنا من الأمن بما لَك والإياس مما ليس لك، ومن زعم أن اليقين يمنع طلب القوت والكفاف.. فقد جهل اليقين، وخالف سنن السلف الصالحين، فقد تقدم في ذلك مع صدق التوكل الأنبياء وأتباعهم، وخلافُهم خلافُ الحق، وموافقتُهم موافقتُه»[(١)].

وذكر القشيري في «**الإشارات**»: قيل: هل يزداد الرزق بالتوكل؟، قيل: لا، قيل: فهل ينقص عنه؟، قيل: لا، قيل: فما فائدته؟، فقيل: راحة القلب في الحال.

وكذلك الدعاء لا يغير القضاء، وفي الحال يتشرف بالمناجاة والتضرع والافتقار.

وقول المصنف: «**ومن ثم قيل**» يشير به إلى ما ذكره صاحب «**التنوير في إسقاط التدبير**» (**٥٥-٥٦**) قال: «طلبك التجريد مع

---

(١) أخرجه البيهقي في «الجامع لشعب الإيمان» (٢/٤٥٧-٤٥٨ ر ١٢١٩)، وأبو عثمان سعيد بن إسمعيل الحيري الواعظ.

إقامة الله إياك في الأسباب من الشهوة الخفية، وطلبك الأسباب مع إقامة الله إياك في التجريد انحطاط عن الهمة العلية، وافهم رحمك الله أن [من شأن عدوك[١]] أن يأتيك فيما أنت فيه مما أقامك الله فيه، فيحقره عندك لتطلب غير ما أقامك الله فيه، فيتشوش قلبك، ويتكدر وقتك، وذلك أنه يأتي للمتسببين فيقول: لو تركتم الأسباب وتجردتم.. لأشرقت لكم الأنوار، ولصفت منكم القلوب والأسرار، وكذلك صنع فلان وفلان، ويكون هذا العبد ليس مقصودا بالتجريد، ولا طاقة له به، إنما صلاحه في الأسباب، فيتركها، فيتزلزل إيمانه، ويذهب إيقانه، ويتوجه إلى الطلب من الخلق، وإلى الاهتمام بالرزق، وكذلك يأتي للمتجردين ويقول: إلى متى تتركون الأسباب؟، ألم تعلموا أن ذلك يطمع القلوب لما في أيدي الناس، ولا يمكنك الإيثار، ولا القيام بالحقوق، وعوض ما تكون منتظرا ما يفتح به عليك من الخلق فلو دخلت في الأسباب بقي غيرك منتظرا ما يفتح عليه منك، ويكون هذا العبد قد طاب وقته، وانبسط نوره، ووجد الراحة بالانقطاع عن الخلق، ولا يزال به حتى يعود إلى الأسباب، فيصيبه كدرتها، وتغشاه ظلمتها، ويعود القائم في سببه أحسن حالا منه، وإنما قصد الشيطان بذلك أن يمنع

(١) ما بين المعقوفتين كذا في ٢، وفي ٣ و ٤: «منشأ العدو»، وفي الأصل المنقول منه: «من شأن هذا العدو».

العباد [من[1]] الرضا عن الله تعالى فيما هم فيه، وأن يخرجهم عما اختار لهم إلى مختارهم لأنفسهم، وما أدخلك الله فيه تولى إعانتك عليه، وما دخلت فيه بنفسك وكلك إليه، ﴿ وَقُل رَّبِّ أَدۡخِلۡنِي مُدۡخَلَ صِدۡقٖ وَأَخۡرِجۡنِي مُخۡرَجَ صِدۡقٖ وَٱجۡعَل لِّي مِن لَّدُنكَ سُلۡطَٰنٗا نَّصِيرٗا ﴾ [الإسراء: ٨٠]».

هذا كلامه، [وقوله: «وقد يأتي الشيطان» فيه تنبيه على مكيدة من مكائده وتلبيسه[2]] مقام التوكل بالاتكال، فتارة يحث على السبب ويوهم أنه السنة، وقد دس فيه الركون إليه واطراح جانب الرب، وتارة يعكس هذا فيحثه على الترك ويوهمه أنه في مقام التوكل وإنما هو عجز ومهانة، والسعيد من وفق للفرق بينهما، وحذر من اغتياله.

---

(١) كلمة «من» في الأصل المنقول منه، وليست في النسخ ٢ و ٣ و ٤.

(٢) ما بين المعقوفتين كذا في ٢، وفي ٣ و ٤: «وفيه التنبيه على مكيدة من مكايد الشيطان وتلبيسه».

[الخاتمة]

وأنا استغفر الله [الكريم العظيم(١)] من الكلام في هذا المقام، ولولا ضرورة البيان لأحجمت العنان، فقد قال بعض الأكابر: من تكلم بكلام لم يبلغه حاله كان فتنة عليه وعلى سامعه، ومن لم يكن علمه من حاله فهو ناقل.

يا واعظ الناس قد أصبحت متهما
[إذ عبت منهم(٢)] أمورا أنت تأتيها
يا كاسي الناس من عري وعورته
للناس بادية ما إن يواريها

[وما أعظم مصيبة من يعرف ويخالف، ويعطي الناس على التدين ثم يقال له: اخرج من البين، ولولا الرجا لتضاعفت الحسرات، وقتلت الزفرات، وكان الأستاذ ابن فورك يقول في مجلس الذكر: «مائدة الحق»، وأقل الأمر أن يكون من حفظ وذكر كالخادم الذي يلي الطعام، حَرّه ودخانه، وإصلاحه وإسخانه، فلا يحرم ذوقه، فلو وصل الحاضرون غدًا إلى ألطافه ووقفنا على الحاشية تعلقنا بهم.

(١) ما بين المعقوفتين من ٢، ولا وجود له في ٣ و ٤.

(٢) ما بين المعقوفتين كذا في ٢، وكذلك هو في «ديوان أبي العتاهية» (٤٦٩)، والبيتان من شعره، وفي ٣ و ٤: «تعيب فيهم».

لا حقق الله ظني إن رفعت يدي
إليــه أســاله مــن حبك الفرجا

وعلى الجملة هم مختلفون، فقوم أرباب التوحيد، وقوم هم أرباب المواجيد، لقوم خِرقة، ولقوم حُرقة، ولقوم كلام، وابن أخت القوم منهم(١)].

وأنا أسأل الله [نظرة الرضا و(٢)]المنة بكل ما يقربني إليه، ويجمعني عليه، مقرونا بالعوافي في الدارين، برحمتك يا أرحم الراحمين، [وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم(٣)].

تم الكتاب بحمد الله تعالى وعونه

(١) ما بين المعقوفتين من قوله: «وما أعظم...» إلى هنا ذكر في ٢ عقب ختم الكتاب، وفيه قبله: «وجد بخط مؤلف هذا الشرح فسح الله في مدته ونفع المسلمين ببركته حاشية بعد البيتين اللذين أنشدهما في ختم الشرح، وهي:...»، ثم قال عقبه: «انتهى، والحمد لله وحده، وصلى الله على سيدنا محمد خير خلقه، وعلى آله وصحبه وسلم تسليمًا»، وهو كذلك في هامش النسخة ٣، إلا أنه انطمس في خرم الحاشية ما بين قوله: «فلو وصل...» إلى قوله: «إليه أسأله»، وكتب على الحاشية أنها منقولة من خط المصنف، وفيه عقيبه: «انتهى، والحمد لله على إتمام هذا الكتاب، والشكر له على منته التي لا انقطاع لها ولا انقضاب، والصلاة والسلام على سيدنا محمد سيد الأحباب، وعلى آله وصحبه البررة الأنجاب، حسبنا الله ونعم الوكيل، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم، ما شاء الله لا قوة إلا بالله»، ولا وجود لكل هذا في ٤.

(٢) ما بين المعقوفتين من ٢، وليس في ٣ و ٤.

(٣) ما بين المعقوفتين في ٤، ولا وجود له في ٢ و ٣.

وافق الفراغ من نسخه عشية يوم الخميس، بالمسجد الأقصى الشريف، سادس شهر رمضان المعظم، من شهور سنة اثنين وتسعين وسبعمائة، على يد أضعف عباد الله، وأحوجهم إلى عفوه وغفرانه، محمد بن محمد بن سعد الله الواسطي الشافعي، غفر له ولوالديه ولمالكه ولجميع المسلمين، آمين[١].

---

(١) خاتمة النسخة ٢، وهذا خاتمة النسخة ٣ أثبتها في الهامش:
«ووافق الفراغ بحمد الله تعالى من تعليقه في اليوم المبارك، يوم الأربعاء، الرابع عشر من شهر جمادى الأولى، من شهور سنة تسع وأربعين وثمانمائة من الهجرة النبوية، على صاحبها أفضل الصلاة والتسليم والبركات والتكريم وعلى آله وصحبه أجمعين، وذلك بالمدرسة الصلاحية بالقدس الشريف، على يد العبد الفقير، المعترف بالتقصير، الراجي عفو ربه الكريم، أحمد بن عثمان بن داود السعدي، لطف الله به، وعفى عنه، وغفر له ولوالديه ولجميع المسلمين، والحمد لله رب العالمين، وحسبنا الله ونعم الوكيل، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم.
فائدة: العدالة في اللغة: عبارة عن التوسط في الأمر، من غير إفراط إلى طرفي الزيادة والنقصان، وفي الاصطلاح: ملكة في النفس - أي: هيئة راسخة فيها -، تمنعها عن ارتكاب الكبائر والرذائل المباحة، فأما الكبائر.. فلتطلب من كتب الفقه لكثرة الخلاف الواقع فيها، وأما الرذائل.. فالمراد بها المحافظة على المروءة، وهي أن يسير بسيرة أمثاله في زمانه ومكانه، و

سـألتـك يـا مـن طـالـع الخـط
دعـوة لعبد ضعيف أوثقته ذنوبه
بـأن يغفر الـرحمـن مـا كان قـد جنا
ويـرحـم مـن قـد أوثـقـتـه عيوبه

وقال في ٤: «وافق الفراغ من كتابته يوم الأحد المبارك، السابع من شهر

جمادى الثاني، من شهور سنة خمس وثمانين وثمان مائة، على يد العبد الفقير، سعد بن إبراهيم بن أحمد الطيبي، غفر الله له ولوالديه ولمشايخه ولمن كتبه ولجميع المسلمين، وحسبنا الله ونعم الوكيل».

مراجع العمل

١. «الإبانة عن شريعة الفرقة الناجية» للعكبري، طبع في دار الراية.

٢. «إبراز الحكم من حديث رفع القلم» للتقي السبكي، طبع في دار البشائر الإسلامية بتحقيق كيلاني محمد خليفة.

٣. «إبطال التأويلات لأخبار الصفات» للقاضي أبي يعلى الحنبلي، تحقيق ودراسة أبي عبد الله محمد بن حمد الحمود النجدي.

٤. «أبكار الأفكار في أصول الدين» للآمدي، طبع في دار الكتب والوثائق القومية بالقاهرة بتحقيق أحمد محمد المهدي.

٥. «الإبهاج في شرح المنهاج للبيضاوي»، أوله للتقي السبكي، وأكمله ولده التاج السبكي، طبع في دار البحوث بحكومة دُبي بتحقيق أحمد جمال الزمزمي ونور الدين عبد الجبار صغيري.

٦. «الإتقان في علوم القرآن» للسيوطي، طبع في مجمع الملك فهد.

٧. «إثبات عذاب القبر وسؤال الملكين» للبيهقي، طبع في مكتبة التراث الإسلامي.

٨. «إجمال الإصابة في أقوال الصحابة» للحافظ العلائي، طبع في جمعية إحياء التراث الإسلامي بتحقيق محمد سليمان الأشقر.

٩. «إحكام الأحكام شرح عمد الأحكام» لابن دقيق العيد، طبع في مطبعة السنة المحمدية بتحقيق محمد حامد الفقي وأحمد شاكر.

١٠. «إحكام الفصول في أحكام الأصول» للباجي، طبع في مؤسسة الرسالة بتحقيق عبد الله محمد الجبوري.

١١. «الإحكام في أصول الأحكام» للآمدي، طبع في دار الصميعي بتصحيح عبد الرزاق عفيفي.

١٢. «الإحكام في أصول الأحكام» لابن حزم، طبع في دار الآفاق الجديدة بتحقيق أحمد شاكر.

١٣. «أحكام القرآن» لإلكيا الهراسي، طبع في دار الكتاب العلمية بضبط جماعة من العلماء.

١٤. «أحكام القرآن» لابن العربي، طبع في مطبعة عيسى البابي الحلبي بتحقيق علي محمد البجاوي.

١٥. «أحكام كل وما عليه تدل» للتقي السبكي، طبع في دار البشائر دمشق بتحقيق حاتم صالح الضامن.

١٦. «إحياء علوم الدين» للغزالي، طبع في عشر مجلدات بعناية اللجنة العلمية في دار المنهاج بجدة.

١٧. «أدب القضاء» لابن أبي الدم، وقد طبع في دار الإرشاد بتحقيق محيي هلال السرحان.

١٨. «أدب المفتي والمستفتي» لابن الصلاح، طبع في مكتبة العلوم والحكم بتحقيق موفق بن عبد الله بن عبد القادر.

١٩. «الأدب المفرد» للبخاري، طبع في مكتبة الخانجي بتحقيق علي عبد الباسط مزيد وعلي عبد المقصود رضوان.

٢٠. «الأذكار» للنووي، طبع في دار المنهاج بجدة.

٢١. «الأربعين في أصول الدين» للرازي، طبع في مكتبة الكليات الأزهرية بتحقيق أحمد حجازي السقا.

٢٢. «ارتشاف الضرب من لسان العرب» لأبي حيان الأندلسي، وطبع في مكتبة الخانجي بتحقيق رجب عثمان محمد.

٢٣. «الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد» لإمام الحرمين، طبع في مكتبة الخانجي بتحقيق محمد يوسف موسى وعلي عبد المنعم عبد الحميد.

٢٤. «إرشاد طلاب الحقائق إلى سنن خير الخلائق» للنووي، طبع في مكتبة الإيمان بتحقيق عبد الباري فتح الله السلفي.

٢٥. «إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل» للألباني، طبع في المكتب الإسلامي.

٢٦. «الأُزهية في علم الحروف» لأبي الحسن الهروي، طبع في مجمع اللغة العربية بدمشق بتحقيق عبد المحسن الملوحي.

٢٧. «الاستقامة» لابن تيمية، طبع في جامعة الإمام محمد بن سعود بتحقيق محمد رشاد سالم.

٢٨. «الاستيعاب في معرفة الأصحاب» لابن عبد البر، طبع في دار الجيل بتحقيق علي محمد البجاوي.

٢٩. «الأسماء والصفات» للبيهقي، طبع في مكتبة السوادي بتحقيق عبد الله بن محمد الحاشدي.

٣٠. «الإشارات إلى ما وقع في الروضة من الأسماء والمعاني واللغات» للنووي، طبع في دار البشائر الإسلامية المجموعة الثالث عشرة من لقاءات العشر الأواخر من رمضان.

٣١. «الأشباه والنظائر» لصدر الدين بن المرحل، طبع في دار الكتب العلمية بتحقيق محمد حسن محمد حسن إسماعيل.

٣٢. «الأشباه والنظائر» للتاج السبكي، طبع في دار الكتب العلمية.

٣٣. «إعراب القرآن» للنحاس، طبع في مكتبة النهضة العربية بتحقيق زهير غازي زاهد.

٣٤. «الأعلام» للزركلي، طبع في دار العلم للملايين.

٣٥. «الأصول» للسرخسي، طبع من لجنة إحياء المعارف النعمانية بتحقيق أبي الوفاء الأفغاني.

٣٦. «الأصول في النحو» لابن السراج، طبع في مؤسسة الرسالة بتحقيق عبد الحسين الفتلي.

٣٧. «إعراب ثلاثين سورة من القرآن» المعروف بـ«الطارقيات» لابن خالويه، طبع في دار ومكتبة الهلال.

٣٨. «أعلام الحديث» للخطابي، طبع في جامعة أم القرى بتحقيق محمد بن سعيد بن عبد الرحمن آل سعود.

٣٩. «إعلام الموقعين عن رب العالمين» لابن القيم، طبع في دار ابن الجوزي بتحقيق مشهور حسن آل سلمان.

٤٠. «الاقتصاد في الاعتقاد» للغزالي، وطبع في دار المنهاج بجدة بعناية أنس محمد عدنان الشرفاوي.

٤١. «الاقتضاب في شرح أدب الكتاب لابن قتيبة» لابن السيد البطليوسي، طبع في دار الكتب المصرية بتحقيق مصطفى السقا وحامد عبد المجيد.

٤٢. «إكمال المعلم بفوائد مسلم» للقاضي عياض، طبع في دار الوفاء بتحقيق يحيى إسماعيل.

٤٣. «الإلماع إلى معرفة أصول الرواية وتقييد السماع» للقاضي عياض، طبع في دار التراث بتحقيق السيد أحمد صقر.

٤٤. «الأم» للشافعي، طبع في دار ابن حزم بتحقيق رفعت فوزي عبد المطلب.

٤٥. «الأمالي» لابن الحاجب، طبعت في دار عمار بتحقيق فخر صالح سليمان قداره.

٤٦. «أمثال الحديث» لابن خلاد الرامهرمزي، طبع في الدار السلفية بتحقيق عبد العلي عبد الحميد الأعظمي.

٤٧. «الانتصار للقرآن» للباقلاني، طبع في دار الفتح بتحقيق محمد عصام القضاة.

٤٨. «الانتقاء في فضائل الأئمة الثلاثة الفقهاء» لابن عبد البر، طبع في مكتب المطبوعات الإسلامية بتحقيق عبد الفتاح أبي غدة.

٤٩. «الإنصاف في التنبيه على الأسباب التي أوجبت الاختلاف بين المسلمين في آرائهم» لابن السيد البطليوسي، طبع في دار الفكر المعاصر بتحقيق محمد رضوان الداية.

٥٠. «الأنموذج» للزمخشري، طبع باعتناء سامي بن حمد المنصور.

٥١. «أنوار البروق في أنواء الفروق» للقرافي، طبع في مؤسسة الرسالة بتحقيق عمر حسن القيام.

٥٢. «الإيضاح العضدي» لأبي علي الفارسي، طبع بتحقيق حسن شاذلي.

٥٣. «الإيضاح» في علوم البلاغة للقزويني، طبع في المكتبة الأزهرية بتحقيق عبد المنعم خفاجي.

٥٤. «الإيضاح في شرح المفصل للزمخشري» لابن الحاجب، طبع في وزارة الأوقاف العراقية بتحقيق موسى بناي العليلي.

٥٥. «إيضاح المحصول من برهان الأصول» للمازري، طبع في دار الغرب بتحقيق عمار الطالبي.

٥٦. «الإيمان» لأبي عبيد القاسم بن سلام، طبع في مكتبة المعارف بتحقيق الألباني.

٥٧. «البحر المحيط» في أصول الفقه للزركشي، طبع في وزارة الأوقاف الكويتية.

٥٨. «البحر المحيط» في التفسير لأبي حيان الأندلسي، طبع في دار هجر.

٥٩. «بحر المذهب» للروياني، طبع في دار الكتب العلمية بتحقيق طارق فتحي السيد.

٦٠. «البديع في أصول الفقه» أو «نهاية الوصول إلى علم الأصول» لابن الساعاتي، طبع في جامعة أم القرى بتحقيق سعد بن غرير بن مهدي السلمي.

٦١. «بذل النظر في أصول الفقه» للعالمي الأسمندي، طبع في مكتبة دار التراث بتحقيق محمد زكي عبد البر.

٦٢. «البرهان في أصول الفقه» لإمام الحرمين، طبع ضمن مكتبة إمام الحرمين في قطر بتحقيق عبد العظيم الديب.

٦٣. «البرهان في علوم القرآن» للزركشي، طبع في دار التراث بتحقيق أبي الفضل إبراهيم.

٦٤. «البستان» لأبي الليث السمرقندي، طبع في بولاق بهامش «تنبيه الغافلين».

٦٥. «البسيط» في التفسير للواحدي، طبع في جامعة الإمام محمد بن سعود.

٦٦. «البسيط شرح جمل الزجاجي» لابن أبي الربيع، طبع في دار الغرب الإسلامي بتحقيق عياد بن عيد الثبيتي.

٦٧. «بهجة النفوس وتحليها بمعرفة ما لها وما عليها» لابن أبي جمرة، طبع في مطبعة الصدق الخيرية.

٦٨. «البيان عن الفرق بين المعجزات والكرامات والحيل والكهانة والسحر والنارنجات» للباقلاني، طبع في المكتبة الشرقية بتحقيق المسيحي رتشرد يوسف مكارثي.

٦٩. «البيان في شرح المهذب» للعمراني، طبع في دار المنهاج بتحقيق قاسم محمد النوري.

٧٠. «تاج اللغة وصحاح العربية» المشهور بـ«الصحاح» للجوهري، طبع في دار العلم للملايين بتحقيق أحمد عبد الغفور عطار.

٧١. «تاريخ إربل» للمبارك ابن المستوفي، طبع في دار الرشيد بتحقيق سامي بن السيد خماس الصقار.

٧٢. «تاري الإسلام» للذهبي، طبع في دار الغرب الإسلامي بتحقيق بشار عواد معروف.

٧٣. «تاريخ أصبهان» لأبي نعيم الأصبهاني، طبع في دار الكتب العلمية.

٧٤. «تاريخ دمشق» لابن عساكر، طبع في دار الفكر.

٧٥. «تأويل مختلف الحديث» لابن قتيبة، طبع في دار ابن القيم ودار ابن عفان بتحقيق أبي أسامة سليم بن عيد الهلالي.

٧٦. «التبصرة في أصول الفقه» لأبي إسحاق الشيرازي، طبع بتحقيق محمد حسن هيتو.

٧٧. «تبيين كذب المفتري في ما نسب إلى أبي الحسن الأشعري» لابن عساكر، طبع في مطبعة التوفيق بدمشق.

٧٨. «التحصيل من المحصول» لسراج الدين الأرموي، طبع في مؤسسة الرسالة بتحقيق عبد الحميد علي أبو زنيد.

٧٩. «تحفة الطالب بمعرفة أحاديث مختصر ابن الحاجب» لابن كثير، طبع في دار ابن حزم بتحقيق عبد الغني بن حميد بن محمود الكبيسي.

٨٠. «التحقيق والبيان في شرح البرهان في أصول الفقه» للأبياري، طبع في دار الضياء بتحقيق علي بن عبد الرحمن بسام الجزائري.

٨١. «تخريج الأحاديث والآثار الواقعة في تفسير الكشاف للزمخشري» للزيلعي، طبع في وزارة الأوقاف السعودية بعناية سلطان بن فهد الطبيشي.

٨٢. «تخريج الفروع على الأصول» لأبي المناقب الزنجاني، طبع في مؤسسة الرسالة بتحقيق محمد أديب صالح.

٨٣. «التذكرة بأحوال الموتى والآخرة» للقرطبي، طبع في مكتبة دار المنهاج بالرياض بتحقيق الصادق بن محمد بن إبراهيم.

٨٤. «التذييل شرح التسهيل» لأبي حيان الأندلسي، حقق في رسائل جامعية، وطبع الجزء الأكبر من الكتاب في كنوز إشبيليا ودار القلم.

٨٥. «الترخيص في الإكرام بالقيام، لذوي الفضل والمزية من أهل الإسلام، على جهة البر والتوقير والاحترام، لا الرياء والإعظام» للنووي، طبع في دار البشائر الإسلامية بتحقيق كيلاني محمد خليفة.

٨٦. «التسهيل» لابن مالك، طبع في دار الكاتب العربي بتحقيق محمد كامل بركات.

٨٧. «التعرف لمذهب أهل التصوف» للكلاباذي، طبع في مكتبة الخانجي بتحقيق أرثرجون أربري.

٨٨. «تعظيم قدر الصلاة» لمحمد بن نصر المروزي، طبع في مكتبة الدار بالمدينة المنورة بتحقيق عبد الرحمن بن عبد الجبار الفريوائي.

٨٩. «التعليقة على المقرب» لبهاء الدين بن النحاس، طبع من قبل وزارة الثقافة بعمان الأردن بتحقيق جميل عبد الله عويضة.

٩٠. «تغليق التعليق» للحافظ ابن حجر العسقلاني، طبع في المكتب الإسلامي بتحقيق سعيد عبد الرحمن موسى القزقي.

٩١. «التفسير» للبغوي، طبع في دار طيبة بتحقيق محمد عبد الله النمر وعثمان جمعة ضميرية وسليمان مسلم الحرش.

٩٢. «التفسير» لابن فورك، حقق في جامعة أم القرى.

٩٣. «تقريب التهذيب» للحافظ ابن حجر العسقلاني، طبع في دار الرشيد بتحقيق محمد عوامة.

٩٤. «التقريب والإرشاد» للباقلاني، طبع في مؤسسة الرسالة بتحقيق عبد الحميد بن علي أبي زنيد.

٩٥. «تقويم الأدلة» لأبي زيد الدبوسي، طبع في دار الكتب العلمية.

٩٦. «التلخيص» لابن القاص، طبع في مكتبة نزار الباز.

٩٧. «التلخيص الحبير» للحافظ ابن حجر العسقلاني، طبع في أضواء السلف بتحقيق محمد الثاني بن عمر بن موسى.

٩٨. «التلخيص في أصول الفقه» لإمام الحرمين، طبع في دار البشائر بتحقيق عبد الله جولم النيبالي وشبير أحمد العمري.

٩٩. «التلخيص» في علوم البلاغة للقزويني، طبع في دار الكتب العلمية بتحقيق عبد الحميد هنداوي.

١٠٠. «تلخيص المحصل» للنصير الطوسي، طبع في دار الأضواء.

١٠١. «تلخيص مستدرك الحاكم» للذهبي، طبع بهامش «المستدرك»، الطبعة الهندية.

١٠٢. «تلقيح فهوم أهل الأثر في عيون التاريخ والسير» لابن الجوزي، طبع في دار الأرقم.

١٠٣. «التمهيد في أصول الفقه» لأبي الخطاب الحنبلي، طبع في جامعة أم القرى بتحقيق مفيد محمد أبو عمشة ومحمد بن علي بن إبراهيم.

١٠٤. «التمهيد في تخريج الفروع على الأصول» لإسنوي، طبع في مؤسسة الرسالة بتحقيق محمد حسن هيتو.

١٠٥. «التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد» لابن عبد البر، طبع في وزارة الأوقاف المغربية.

١٠٦. «تنقيح الألباب في شرح غوامض الكتاب» لابن خروف، طبع جزء منه بتحقيق خليفة محمد خليفة.

١٠٧. «تنقيح المحصول» للتبريزي، دراسة وتحقيق حمزة زهير حافظ.

١٠٨. «التنوير في إسقاط التدبير» لابن عطاء الله السكندري، طبع في بولاق.

١٠٩. «تهافت الفلاسفة» للغزالي، وطبع في دار المعارف بتحقيق سليمان دنيا.

١١٠. «التهذيب» في الفقه للبغوي، طبع في دار الكتب العلمية.

١١١. «تهذيب الكمال في أسماء الرجال» للمزي، طبع في مؤسسة الرسالة بتحقيق بشار عواد معروف.

١١٢. «تهذيب اللغة» للأزهري، طبع في الدار المصرية بتحقيق عبد السلام هارون ورفاقه.

١١٣. «التوطئة» للشلوبين، طبع بتحقيق يوسف أحمد المطوع.

١١٤. «جامع الأصول في أحاديث الرسول» لابن الأثير، طبع في مكتبة الحلواني بتحقيق عبد القادر الأرناؤوط.

١١٥. «جامع البيان في تأويل القرآن» لابن جرير الطبري، طبع في مكتبة ابن تيمية بعناية الأخوين محمود محمد شاكر وأحمد محمد شاكر.

١١٦. «الجامع الكبير» للترمذي، طبع في دار الغرب الإسلامي بتحقيق بشار عواد معروف.

١١٧. «الجامع لأحكام القرآن» للقرطبي، طبع في دار الكتب المصرية.

١١٨. «الجامع لشعب الإيمان» للبيهقي، طبع في مكتبة الرشد بتحقيق عبد العلي عبد الحميد حامد.

١١٩. «الجليس الصالح الكفي والأنيس الناصح الشافي» للمعافى بن زكريا، طبع في عالم الكتب بتحقيق محمد مرسي الخولي.

١٢٠. «الجمع والفرق» لأبي محمد الجويني، طبع في دار الجيل بتحقيق عبد الرحمن بن سلامة بن عبد الله المزيني.

١٢١. «الجمل في النحو» للزجاجي، طبع المتن مفردًا في مؤسسة الرسالة بتحقيق علي توفيق الحمد.

١٢٢. «الجنى الداني في حروف المعاني» للمرادي، طبع في دار الكتب العلمية بتحقيق فخر الدين قباوة ومحمد نديم فاضل.

١٢٣. «الحاوي» للماوردي، طبع في دار الكتب العلمية.

١٢٤. «الحاوي الصغير» للقزويني، طبع في دار ابن الجوزي بتحقيق صالح بن محمد بن إبراهيم اليابس.

١٢٥. «الحجة في بيان المحجة في شرح التوحيد ومذهب أهل السنة» لقوام السنة الأصبهاني، طبع في دار الفاروق بتحقيق محمد عبد اللطيف محمد الجمل.

١٢٦. «الحجة للقراء السبعة» لأبي علي الفارسي، طبع في دار المأمون بتحقيق بدر الدين قهوجي وبشير جويجاتي.

١٢٧. «حدائق الفصول وجواهر الأصول» أو «العقيدة الصلاحية» لابن مكي، إصدار واحة آل البيت لإحياء التراث والعلوم فلسطين.

١٢٨. «حلية الأولياء وطبقات الأصفياء» لأبي نعيم الأصبهاني، طبع في السعادة، وصورتها دار الكتب العلمية.

١٢٩. «الحماسة» لأبي تمام، طبع في جامعة الإمام محمد بن سعود بتحقيق عبد الله بن عبد الرحيم عسيلان.

١٣٠. «الخاطريات» لابن جني، طبع في جامعة أم القرى بتحقيق سعيد بن محمد بن عبد الله القرني.

١٣١. «الخصائص» لابن جني، طبع في دار الكتب المصرية بتحقيق محمد علي النجار.

١٣٢. «خلق أفعال العباد» للبخاري، طبع في دار أطلس الخضراء بتحقيق فهد بن سليمان الفهيد.

١٣٣. «الخمسين في أصول الدين» للرازي، طبع في دار الجيل بتحقيق أحمد حجازي السقا.

١٣٤. «درة الغواص في أوهام الخواص» للحريري، طبع في دار الجيل مع شرحها وحاشيتها وتكملتها بتحقيق وتعليق عبد الحفيظ فرغلي.

١٣٥. «دلائل النبوة» للبيهقي، طبع بتحقيق عبد المعطي قلعجي.

١٣٦. «ديوان أبي الطيب المتنبي»، طبع بتحقيق عبد الوهاب عزام.

١٣٧. «ديوان أبي العتاهية»، طبع في دار بيروت.

١٣٨. «ديوان امرئ القيس»، طبع في دار المعارف بتحقيق محمد أبي الفضل إبراهيم.

١٣٩. «ديوان بشار بن برد»، جمع وشرح محمد الطاهر ابن عاشور، طبع في وزارة الثقافة الجزائر ومطبعة لجنة التأليف والترجمة القاهرة.

١٤٠. «ديوان جرير»، طبع في دار بيروت.

١٤١. «ديوان خطب ابن نباتة»، طبع في مجلة الوعي الكويتية بتحقيق ياسر محمد خير المقداد.

١٤٢. «ديوان الهذليين»، طبع في الدار القومية للطباعة والنشر بالقاهرة.

١٤٣. «الذريعة إلى أصول الشريعة» للشريف المرتضى، طبع في مؤسسة الإمام الصادق بتحقيق اللجنة الخاصة بها.

١٤٤. «الذريعة إلى مكارم الشريعة» للراغب الأصفهاني، طبع في دار السلام بتحقيق أبو اليزيد أبو زيد العجمي.

١٤٥. «ذم الكلام وأهله» لأبي إسماعيل الهروي، طبع في مكتبة الغرباء الأثرية بتحقيق أبي جابر عبد الله بن محمد بن عثمان الأنصاري.

١٤٦. «الذيل والتكملة لكتابي الموصول والصلة» لأبي عبد الله المراكشي، طبع في دار الغرب الإسلامي بتحقيق إحسان عباس ومحمد بن شريفة.

١٤٧. «الرسالة» للشافعي، طبع في مكتبة الحلبي بتحقيق أحمد محمد شاكر.

١٤٨. «الرسالة» لأبي القاسم القشيري، طبع في دار المنهاج بجدة بعناية أنس محمد عدنان الشرفاوي.

١٤٩. «رشف النصائح الإيمانية»، طبع في دار السلام بتحقيق عائشة يوسف المناعي.

١٥٠. «رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب» للتاج السبكي، طبع في عالم الكتب، وكتب على غلافه: «تحقيق وتعليق ودراسة علي محمد معوض وعادل أحمد عبد الموجود».

١٥١. «الروض الأنف في شرح السيرة لابن إسحاق» للسهيلي، طبع في دار الكتب الإسلامية بتحقيق عبد الرحمن الوكيل.

١٥٢. «روضة الحكام وزينة الأحكام» للروياني، دراسة وتحقيق محمد بن أحمد بن حاسر السهلي.

١٥٣. «روضة الطالبين» للنووي، طبع في المكتب الإسلامي بإشراف زهير شاويش.

١٥٤. «الزاهر في غريب ألفاظ الشافعي» للأزهري، طبع في دار البشائر الإسلامية بتحقيق عبد المنعم طوعي بشنّاتي.

١٥٥. «سر صناعة الإعراب» لابن جني، طبع بتحقيق حسن هنداوي.

١٥٦. «سلاسل الذهب» للزركشي، طبع بتحقيق محمد المختار بن محمد الأمين الشنقيطي.

١٥٧. «السلسبيل في شرح ألفاظ وعبارات الجرح والتعديل للذهبي»، استخراج خليل بن محمد العربي، طبع في دار الإمام البخاري الدوحة.

١٥٨. «سنن ابن ماجه»، طبعة المكنز.

١٥٩. «سنن أبي داود»، طبعة المكنز.

١٦٠. «سنن النسائي» الصغرى، طبعة المكنز.

١٦١. «سنن الدارقطني»، طبع في مؤسسة الرسالة بتحقيق شعيب الأرنؤوط ورفاقه.

١٦٢. «السنن الكبير» للبيهقي، طبع بالهند في دائرة المعارف العثمانية.

١٦٣. «السنن الكبرى» للنسائي، طبع في مؤسسة الرسالة بتحقيق شعيب الأرنؤوط.

١٦٤. «السياسة والإمامة» لابن قتيبة، طبع في دار الأضواء بتحقيق علي شيري.

١٦٥. «سير أعلام النبلاء» للذهبي، طبع في مؤسسة الرسالة بتحقيق بشار عواد معروف.

١٦٦. «الشافي شرح مسند الشافعي» لابن الأثير، طبع في مكتبة الرشد بتحقيق أحمد بن سليمان وأبي تميم ياسر بن إبراهيم.

١٦٧. «شرح أبيات مغني اللبيب» للبغدادي، طبع في دار المأمون بتحقيق عبد العزيز رباح أحمد يوسف دقاق.

١٦٨. «شرح الإرشاد لإمام الحرمين» للمقترح، حققه فتحي أحمد عبد الرزاق في رسالته في جامعة الأزهر.

١٦٩. «شرح أصول اعتقاد أهل السنة» للآلكائي، تحقيق أحمد سعد حمدان.

١٧٠. «شرح الإلمام في أحاديث الأحكام» لابن دقيق العيد، طبع الموجود منه في دار النوادر بتحقيق محمد خلوف العبد الله.

١٧١. «شرح التسهيل» لابن مالك ولم يكمله، فذيل عليه ولده بدر الدين، وطبع الكتاب بذيله في هجر بتحقيق عبد الرحمن السيد ومحمد بدوي المختون.

١٧٢. «شرح تنقيح المحصول» للقرافي، طبع في دار الفكر.

١٧٣. «شرح الجزولية» للشلوبين، طبع في مكتبة الرشد بتحقيق تركي بن سهو بن نزال العتيبي.

١٧٤. «شرح الجمل» لعبد القاهر الجرجاني، حقق في جامعة أم القرى من قبل خديجة محمد حسين باكستاني.

١٧٥. «شرح جمل الزجاجي» لابن عصفور، طبع بتحقيق صاحب أبو جناح.

١٧٦. «شرح الخلاصة» لبدر الدين ابن مالك، طبع في دار الكتب العلمية بتحقيق محمد باسل عيون السود.

١٧٧. «شرح الرائية» في السُّنّة لسعد بن عليّ الزَّنجانيّ، طبع في مكتبة دار المنهاج الرياض بعناية عبد الرزاق بن عبد المحسن البدر.

١٧٨. «شرح السنة» للبغوي، طبع في المكتب الإسلامي بتحقيق زهير الشاويش وشعيب الأرنؤوط.

١٧٩. «شرح صحيح البخاري» لابن بطال، طبع في مكتبة الرشد بتحقيق أبي تميم ياسر بن إبراهيم.

١٨٠. «شرح العمدة» لابن مالك، طبع في مطبعة العاني بتحقيق عدنان عبد الرحمن الدوري.

١٨١. «شرح فصول ابن معط» لابن إياز، رسالة دكتوراه في جامعة الأزهر في مجلدين.

١٨٢. «شرح القصائد السبع الطوال الجاهليات» لأبي بكر الأنباري، طبع في دار المعارف بتحقيق عبد السلام محمد هارون.

١٨٣. «شرح الكافية» لابن مالك، طبع في دار المأمون بتحقيق عبد المنعم أحمد.

١٨٤. «شرح اللمع» لأبي إسحاق الشيرازي، طبع في دار الغرب الإسلامي بتحقيق عبد المجيد تركي.

١٨٥. «شرح مختصر ابن الحاجب» للعضد الإيجي، طبع في دار الكتب العلمية.

١٨٦. «شرح مختصر المنتهى الأصولي لابن الحاجب» لابن

الحاجب وحواشيه للتفتازاني والجرجاني والفناري، طبع في دار الكتب العلمية.

١٨٧. «شرح مختصر الروضة في أصول الفقه» للطوفي، طبع في مؤسسة الرسالة بتحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي.

١٨٨. «شرح مسند الشافعي» للرافعي، طبع في وزارة الأوقاف القطرية بتحقيق أبي بكر وائل محمد بكر زهران.

١٨٩. «شرح مشكل الوسيط» لابن الصلاح، طبع في دار كنوز إشبيليا بتحقيق عبد المنعم خليفة أحمد بلال.

١٩٠. «شرح المعالم في أصول الدين» لابن التلمساني، طبع في دار الفتح بتحقيق نزار حمادي.

١٩١. «شرح المعالم في أصول الفقه» لابن التلمساني، طبع في عالم الكتب وكتب على غلافه: «تحقيق عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض».

١٩٢. «شرح المقدمة الكافية في علم النحو» لابن الحاجب، طبع في مكتبة نزار الباز بتحقيق جمال عبد العاطي مخيمر أحمد.

١٩٣. «شرح ملحة الإعراب» في النحو للحريري، طبع في دار الأمل للنشر والتوزيع بتحقيق الدكتور فائز فارس، في مجلد واحد.

١٩٤. «شرح منازل السائرين» لابن عبد المعطي، طبع في مطبعة المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية بالقاهرة.

١٩٥. «الشريعة» للآجري، طبع في دار الوطن بتحقيق عبد الله بن عمر بن سليمان الدميجي.

١٩٦. «الشفاء بتعريف حقوق المصطفى» للقاضي عياض، طبع في دار الكتب العلمية، وبذيله «مزيل الخفاء عن ألفاظ الشفاء».

١٩٧. «شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل» لابن القيم، طبع في دار التراث بتحرير الحساني الحسن عبد الله.

١٩٨. «شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل» للغزالي، طبع في مطبعة الإرشاد بتحقيق حمد الكبيسي.

١٩٩. «الصاحبي» أو «فقه العربية» لابن فارس، طبع في مطبعة عيسى البابي الحلبي.

٢٠٠. «الصادع في الرد على من قال بالقياس» لابن حزم، طبع في الدار الأثرية بتحقيق مشهور حسن آل سلمان.

٢٠١. «الصحائف الإلهية» للسمرقندي، طبع بتحقيق أحمد عبد الرحمن الشريف.

٢٠٢. «صحيح البخاري»، الطبعة السلطانية، تصوير دار طوق النجاة.

٢٠٣. «صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان»، طبع في مؤسسة الرسالة بتحقيق شعيب الأرنؤوط.

٢٠٤. «صحيح ابن خزيمة»، طبع في المكتب الإسلامي بتحقيق محمد مصطفى الأعظمي.

٢٠٥. «صحيح مسلم»، طبعة دار الطباعة العامرة، تصوير دار طوق النجاة.

٢٠٦. «ضوء المصباح» لابن النحوية، طبع في دار كنوز إشبيليا بتحقيق إبراهيم عبد العزيز الزيد.

٢٠٧. «طبقات الشافعية الكبرى» للتاج السبكي، طبع في مطبعة عيسى البابي الحلبي بتحقيق الطناحي والحلو.

٢٠٨. «طبقات الفقهاء» لابن الصلاح، طبع في دار البشائر الإسلامية بتحقيق محيي الدين علي نجيب.

٢٠٩. «طبقات المعتزلة» لأبي القاسم البلخي والقاضي عبد الجبار والحاكم الجشمي، طبع في الدار التونسية بتحقيق فؤاد السيد.

٢١٠. «طبقات المعتزلة» للمرتضى، طبع في بيروت.

٢١١. «طبقات النحويين» لأبي بكر الزبيدي، طبع في دار المعارف بتحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم.
٢١٢. «العدة في أصول الفقه» للقاضي أبي يعلى الحنبلي، طبع الأخير بتحقيق أحمد بن علي سير المباركي.
٢١٣. «عروس الأفراح في شرح تلخيص المفتاح» لبهاء الدين السبكي، طبع في المكتبة العصرية بتحقيق عبد الحميد هنداوي.
٢١٤. «العزيز شرح الوجيز» للرافعي، طبع في دار الكتب العلمية.
٢١٥. «عقيدة الإمام تقي الدين ابن دقيق العيد»، طبع في دار الضياء الكويت باعتناء نزار حمادي.
٢١٦. «العقيدة النظامية» لإمام الحرمين، طبع في الكلية الأزهرية للتراث بتحقيق محمد زاهد الكوثري.
٢١٧. «العلل» للدارقطني، طبع في دار طيبة وابن الجوزي.
٢١٨. «علوم الحديث» لابن الصلاح، طبع في دار الفكر المعاصر بتحقيق نور الدين عتر.
٢١٩. «عوارف المعارف» للسهروردي، طبع في دار المعارف بتحقيق عبد الحليم محمود ومحمود بن الشريف.
٢٢٠. «غاية المرام في علم الكلام» للآمدي، طبع في المجلس الأعلى للشئون الإسلامية بتحقيق حسن محمود عبد اللطيف.

٢٢١. «غريب الحديث» لأبي عبيد القاسم بن سلام، طبع في دائرة المعارف العثمانية بالهند.

٢٢٢. «غريب الحديث» للخطابي، طبع في جامعة أم القرى بتحقيق عبد الكريم إبراهيم العزباوي.

٢٢٣. «غريب الحديث» لابن قتيبة، طبع في مطبعة العاني بتحقيق عبد الله الجبوري.

٢٢٤. «غياث الأمم والتياث الظلم» لإمام الحرمين، طبع ضمن مكتبة إمام الحرمين في قطر بتحقيق عبد العظيم الديب.

٢٢٥. «الفائق في غريب الحديث» للزمخشري، طبع طبعة عيسى البابي الحلبي بتحقيق علي محمد البجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم.

٢٢٦. «الفتاوى» للقاضي الحسين، طبعت في دار الفتح أمل عبد القادر خطاب وجمال محمود أبو حسان.

٢٢٧. «الفتاوى» للغزالي، طبعت في المعهد العالي العالمي في كوالا لمبور بتحقيق مصطفى محمود أبو صوى.

٢٢٨. «الفتاوى» لابن الصلاح، طبعت في دار المعرفة بتحقيق عبد المعطي أمين قلعجي.

٢٢٩. «الفتاوى» للتقي السبكي، طبعت في دار المعارف.

٢٣٠. «الفروق في اللغة» للعسكري، طبع في مؤسسة الرسالة بتحقيق جمال عبد الغني مدغمش.

٢٣١. «الفصل في الملل والنحل» لابن حزم، طبع في دار الجيل بتحقيق محمد إبراهيم نصر وعبد الرحمن عميرة.

٢٣٢. «الفصول في الأصول» للجصاص، طبع في وزارة الأوقاف الكويتية بتحقيق عجيل جاسم النشمي.

٢٣٣. «فضائل القرآن» لأبي عبيد القاسم بن سلام، طبع في وزارة الأوقاف المغربية بتحقيق أحمد بن عبد الواحد الخياطي.

٢٣٤. «الفقيه والمتفقه» للخطيب البغدادي، طبع في دار ابن الجوزي بتحقيق أبي عبد الرحمن عادل بن يوسف العزازي.

٢٣٥. «الفلك الدائر على المثل السائر» لابن أبي الحديد المدائني، طبع في دار الرفاعي بتحقيق أحمد الحوفي وبدوي طبانة.

٢٣٦. «فنون الأفنان في عيون علوم القرآن» لابن الجوزي، طبع في دار البشائر الإسلامية بتحقيق حسن ضياء الدين عتر.

٢٣٧. «الفوائد» لتمام، طبع في مكتبة الرشد بتحقيق حمدي عبد المجيد السلفي.

٢٣٨. «الفوائد في اختصار المقاصد» للعز ابن عبد السلام، طبع في دار الفكر المعاصر بتحقيق إياد خالد الطباع.

٢٣٩. «قانون التأويل» لابن العربي، طبع في دار الغرب بتحقيق محمد بن الحسين السُّليماني.

٢٤٠. «قضاء الأرب في أسئلة حلب» للتقي السبكي، طبع في جامعة أم القرى بتحقيق حسن أحمد مرعي.

٢٤١. «القواطع في أصول الفقه» لابن السمعاني، طبع في دار الفاروق بتحقيق صالح سهيل علي حمودة.

٢٤٢. «قواعد الأحكام في مصالح الأنام» للعز ابن عبد السلام، طبع في دار القلم بتحقيق نزيه كمال حماد وعثمان جمعة ضميرة.

٢٤٣. «الكافية في النحو» و«الشافية في الصرف» لابن الحاجب، طبعا في مكتبة الآداب بتحقيق صالح عبد العظيم الشاعر.

٢٤٤. «الكبائر» للذهبي، طبع في مكتبة الفرقان بتحقيق مشهور حسن آل سلمان.

٢٤٥. «الكتاب» لسيبويه، طبعة مكتبة الخانجي بتحقيق عبد السلام هارون.

٢٤٦. «كتاب السنة» لعبد الله بن الإمام أحمد، طبع في دار رمادي بتحقيق محمد بن سعيد بن سالم القحطاني.

٢٤٧. «كتاب الشعر» لأبي علي الفارسي، طبع في مكتبة الخانجي بتحقيق محمود محمد الطناحي.

٢٤٨. «الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل» للزمخشري، وقد طبع في دار المعرفة باعتناء خليل مأمون شيحا.

٢٤٩. «كشف الأسرار شرح أصول البزدوي» لعبد العزيز البخاري، طبع في دار سعادت.

٢٥٠. «كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس»، طبع في مكتبة القدسي.

٢٥١. «الكفاية في علم الرواية» للخطيب البغدادي، طبع في دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد.

٢٥٢. «كفاية النبيه شرح التنبيه» لابن الرفعة، طبع في دار الكتب العلمية بتحقيق مجدي محمد سرور باسلوم.

٢٥٣. «كنز الوصول إلى معرفة الأصول» المشهور بـ«أصول البزدوي»، طبع في دار البشائر الإسلامية بتحقيق سائد بكداش.

٢٥٤. «اللباب في علل البناء والإعراب» لأبي البقاء العكبري، طبع في دار الفكر المعاصر بتحقيق غازي مختار طليمات.

٢٥٥. «لسان الميزان» للحافظ ابن حجر العسقلاني، طبع في مكتب المطبوعات الإسلامية بتحقيق عبد الفتاح أبي غدة.

٢٥٦. «لمع الأدلة في قواعد عقائد أهل السنة» لإمام الحرمين، طبع في دار الضياء الكويت باعتناء نزار حمادي.

٢٥٧. «اللمع في أصول الفقه» لأبي إسحاق الشيرازي، طبع في دار الكلم الطيب بتحقيق محيي الدين ديب مستو وعلي محمد بديوي.

٢٥٨. «اللمع» في النحو لابن جني، طبع في دار مجدلاوي بتحقيق سميح أبو مغلي.

٢٥٩. «لوامع البينات شرح أسماء الله تعالى والصفات» للرازي، طبع بالمطبعة الشرفية بمصر، وعني بتصحيحه محمد بدر الدين أبو فراس الحلبي.

٢٦٠. «المبسوط» في الفقه للسرخسي، طبع في دار المعرفة.

٢٦١. «المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر» لابن الأثير، طبع في دار نهضة مصر بتحقيق أحمد الحوفي وبدوي طبانة.

٢٦٢. «مجاز القرآن» للعز ابن عبد السلام، طبع في مؤسسة الفرقان بتحقيق مصطفى محمد حسين الذهبي.

٢٦٣. «مجرد مقالات أبي الحسن الأشعري» لابن فورك، طبع في مكتبة الثقافة بتحقيق أحمد عبد الرحيم السايح.

٢٦٤. «المجمل» في اللغة لابن فارس، طبع في مؤسسة الرسالة بتحقيق زهير عبد المحسن سلطان.

٢٦٥. «المجموع شرح المهذب» للنووي، طبع في مكتبة الإرشاد بتحقيق وتعليق محمد نجيب المطيعي.

٢٦٦. «مجموع الفتاوى» لابن تيمية، طبع في مجمع الملك فهد بعناية عبد الرحمن بن قاسم.

٢٦٧. «المجموع المذهب في قواعد المذهب» للعلائي، طبع في دار عمار بتحقيق مجيد علي العبيدي وأحمد خضير عباس.

٢٦٨. «المحتسب في تبيين وجوه شواذ القراءات والإيضاح عنها» لابن جني، طبع في دار سزكين بتحقيق علي النجدي ناصف ورفاقه.

٢٦٩. «المحرر» للرافعي، طبع في دار الكتب العلمية.

٢٧٠. «المحرر الوجيز في التفسير» لابن عطية، طبع في وزارة الأوقاف القطرية بتحقيق الرحالة الفروق ورفاقه.

٢٧١. «المحصل» للرازي، وطبع بالمطبعة الحسينية المصرية، وبذيله «تلخيص المحصل» للطوسي.

٢٧٢. «المحصول في أصول الفقه» لابن العربي، طبع في دار البيارق بعناية حسين علي اليدري وتعليق سعيد عبد اللطيف فودة.

٢٧٣. «المحصول في أصول الفقه» للرازي، طبع في مؤسسة الرسالة بتحقيق طه جابر فياض العلواني.

٢٧٤. «المحلى» لابن حزم، طبع في المطبعة المنيرية بتحقيق أحمد محمد شاكر.

٢٧٥. «المحكم والمحيط الأعظم» لابن سيده، طبع في معهد المخطوطات العربية بتحقيق مصطفى السقا ورفاقه.

٢٧٦. «مختار التذكرة وتهذيبها» لابن جني، طبع في جامعة الكويت بتحقيق حسين أحمد بو عباس.

٢٧٧. «المختصر» للبويطي، طبع في الجامعة الإسلامية بتحقيق أيمن بن ناصر بن نايف السلايمة.

٢٧٨. «المختصر» للمزني، طبع في بولاق بهامش «الأم».

٢٧٩. «المدخل إلى كتاب الإكليل» للحاكم، طبع في دار ابن حزم بتحقيق أحمد بن فارس السَّلُّوم.

٢٨٠. «المسائل» لابن رشد الجد، طبع بتحقيق محمد الحبيب التجكاني في دار الآفاق الجديدة.

٢٨١. «مسائل الإمام أحمد» رواية ابنه عبد الله، طبع في المكتب الإسلامي بتحقيق زهير الشاويش.

٢٨٢. «المستدرك على الصحيحين» للحاكم، طبع في الهند وبذيله تلخيصه للذهبي، وصورتها دار المعرفة.

٢٨٣. «المستصفى من علم الأصول» للغزالي، طبع في الجامعة الإسلامية بالمدينة بتحقيق حمزة بن زهير حافظ.

٢٨٤. «مسند أحمد»، طبعة المكنز.

٢٨٥. «المسند الجامع» للدارمي، طبع في دار البشائر الإسلامية بتحقيق نبيل بن هاشم بن عبد الله الغمري الباعلوي.

٢٨٦. «مسند أبي داود الطيالسي»، طبع في دار هجر.

٢٨٧. «مسند الشافعي» بترتيب سنجر، طبع في دار غراس بتحقيق ماهل ياسين الفحل.

٢٨٨. «مسند الشهاب» للقضاعي، طبع بحقيق حمدي عبد المجيد السلفي.

٢٨٩. «مسند أبي عوانة»، طبع في دار المعرفة بتحقيق أيمن بن عارف الدمشقي.

٢٩٠. «مسند أبي يعلى الموصلي»، طبع في دار المأمون بتحقيق حسين سليم أسد.

٢٩١. «المسودة الأصولية» لآل تيمية، طبع الكتاب في دار الفضيلة بتحقيق أحمد بن إبراهيم بن عباس الذروي.

٢٩٢. «مشارق الأنوار على صحاح الآثار» للقاضي عياض، طبع في المكتبة العتيقة بتونس.

٢٩٣. «مصباح الأرواح في أصول الدين» للبيضاوي، طبع في دار الرازي بتحقيق سعيد فودة.

٢٩٤. «المصنف» لابن أبي شيبة، طبع في شركة القبلة بتحقيق محمد عوامة.

٢٩٥. «المصنف» لعبد الرزاق الصنعاني، طبع بتحقيق حبيب الرحمن الأعظمي.

٢٩٦. «المطالب العالية في العلم الإلهي» للرازي، طبع في دار الكتاب العربي بتحقيق أحمد حجازي السقا.

٢٩٧. «مطالع الأنوار على طوالع الأنظار للبيضاوي» للأصفهاني، طبع في بولاق، وصورتها دار الكتبي.

٢٩٨. «معالم السنن» للخطابي، طبعة محمد راغب الطباخ.

٢٩٩. «المعالم في أصول الدين» للرازي، اعتمدت منه على نسخة منتدى الأصلين.

٣٠٠. «المعالم في أصول الفقه» للرازي، طبع في دار المعرفة، وكتب على غلافه: «تحقيق وتعليق علي محمد معوض وعادل أحمد عبد الموجود».

٣٠١. «معاني القرآن» للكسائي، طبع في دار قباء بتحقيق عيسى شحاتة عيسى.

٣٠٢. «معاني القرآن» للنحاس، طبع القسم الأكبر منه في جامعة أم القرى بتحقيق محمد علي الصابوني.

٣٠٣. «معاني القرآن» للأخفش، طبع في مكتبة الخانجي بتحقيق هدى محمود قراعة.

٣٠٤. «معاني القرآن» للفراء، طبع في عالم الكتب بتحقيق محمد علي النجار وأحمد يوسف نجاتي.

٣٠٥. «معاني القرآن وإعرابه» للزجاج، طبع في عالم الكتب بتحقيق عبد الجليل عبده شلبي.

٣٠٦. «المعتبر في تخريج أحاديث المنهاج والمختصر» للزركشي، طبع في دار الأرقم بتحقيق حمدي عبد المجيد السلفي.

٣٠٧. «المعتمد في أصول الفقه» لأبي الحسين البصري، طبع في المعهد العلمي الفرنسي بتحقيق محمد حميد الله.

٣٠٨. «المعجم الأوسط» للطبراني، طبع في دار الحرمين.

٣٠٩. «معجم ديوان الأدب» للفارابي، طبع في مؤسسة دار الشعب للصحافة والطباعة والنشر.

٣١٠. «معجم مقاييس اللغة» لابن فارس، طبع في دار الفكر بتحقيق عبد السلام هارون.

٣١١. «معرفة السنن والآثار» للبيهقي، طبع بتحقيق عبد المعطي أمين قلعجي.

٣١٢. «معرفة علوم الحديث وكمية أجناسه» للحاكم، طبع في دار ابن حزم بتحقيق أحمد بن فارس السَّلُّوم.

٣١٣. «معيد النعم ومبيد النقم» للتاج السبكي، طبع في مكتبة الخانجي بتحقيق محمد علي النجار ورفاقه.

٣١٤. «مغني اللبيب عن كتب الأعاريب» لابن هشام النحوي، طبع في الكويت بتحقيق عبد اللطيف محمد الخطيب.

٣١٥. «مغيث الخلق في ترجيح القول الحق» لإمام الحرمين، وطبع في المطبعة المصرية.

٣١٦. «مفاتيح الغيب» المشهور بالتفسير الكبير للرازي، طبع في دار الفكر.

٣١٧. «مفتاح العلوم» للسكاكي، طبع بضبط نعيم زرزور في دار الكتب العلمية.

٣١٨. «المفردات في غريب القرآن» للراغب الأصفهاني، طبع في دار القلم بتحقيق صفوان عدنان الداودي.

٣١٩. «المفصل في صنعة الإعراب» للزمخشري، طبع في دار الجيل وبذيله «المفضل بشرح أبيات المفصل».

٣٢٠. «المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم» للقرطبي، طبع في دار ابن كثير والكلم الطيب بتحقيق محيي الدين مستو ورفاقه.

٣٢١. «مقاصد الفلاسفة» للغزالي، طبع بتحقيق محمود بيجو.

٣٢٢. «المقامات» للحريري، طبع بالمطبعة الميرية ببولاق مصر، وصورتها دار المنهاج بجدة.

٣٢٣. «مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين» لأبي الحسن الأشعري، طبع في المكتبة العصرية بتحقيق محيي الدين عبد الحميد.

٣٢٤. «المقتصد في شرح الإيضاح لأبي علي الفارسي» لعبد القاهر الجرجاني، طبع في دار الرشيد بتحقيق كاظم بحر المرجاني.

٣٢٥. «المقدمة الجزولية في النحو» لأبي موسى عيسى بن عبد العزيز الجزولي، طبع بتحقيق وشرح شعبان عبد الوهاب محمد.

٣٢٦. «المقرب» لابن عصفور، طبع بتحقيق أحمد عبد الستار الجواري وعبد الله الجبوري.

٣٢٧. «المقصد الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى» للغزالي، وطبع في مكتبة القرآن بتحقيق محمد عثمان الخشت.

٣٢٨. «الملل والنحل» للشهرستاني، طبع في مؤسسة الحلبي بتحقيق عبد العزيز محمد الوكيل.

٣٢٩. «منازل السائرين» لأبي إسماعيل الهروي، طبع في دار الكتب العلمية.

٣٣٠. «مناقب الإمام الشافعي» للرازي، طبع في مكتبة الكليات الأزهرية بتحقيق أحمد حجازي السقا.

٣٣١. «مناهل الصفا في تخريج أحاديث الشفا» للسيوطي، طبع في مؤسسة الكتب الثقافية بتحقيق سمير القاضي.

٣٣٢. «منتهى السول والأمل في علمي الأصول والجدل» لابن الحاجب، طبع في مطبعة السعادة بمصر.

٣٣٣. «المنثور في القواعد» للزركشي، طبع في وزارة الأوقاف الكويتية بتحقيق تيسير فائق أحمد محمود.

٣٣٤. «المنخول من علم الأصول» للغزالي، وطبع بتحقيق محمد حسن هيتو.

٣٣٥. «منع الموانع» للتاج السبكي، طبع الصغير في دار البشائر الإسلامية بتحقيق سعيد الحميري.

٣٣٦. «منهاج السنة» لابن تيمية، طبع بتحقيق محمد رشاد سالم.

٣٣٧. «المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج» للنووي، طبع في المطبعة المصرية بالأزهر.

٣٣٨. «منهاج الطالبين» للنووي، طبع في دار المنهاج بجدة بعناية محمد محمد طاهر شعبان.

٣٣٩. «المنهاج في شعب الإيمان» للحليمي، طبع في دار الفكر بتحقيق حلمي محمد فودة.

٣٤٠. «المهذب» في الفقه لأبي إسحاق الشيرازي، طبع في دار القلم بتحقيق محمد الزحيلي.

٣٤١. «الموافقات» للشاطبي، طبع في دار ابن عفان بتحقيق مشهور حسن آل سلمان.

٣٤٢. «موافقة الخُبْر الخَبَر في تخريج أحاديث المختصر» للحافظ ابن حجر العسقلاني، طبع في مكتبة الرشد بتحقيق حمدي عبد المجيد السلفي وصبحي السيد جاسم السامرائي.

٣٤٣. «موسوعة رسائل ابن أبي الدنيا»، طبعت في مؤسسة الكتب الثقافية.

٣٤٤. «الموضوعات» لابن الجوزي، طبع في أضواء السلف بتحقيق نور الدين بن شكري بن علي بوياجيلار.

٣٤٥. «الموطأ» للإمام مالك، طبع في دار الغرب الإسلامي بتحقيق بشار عواد معروف.

٣٤٦. «ميزان الأصول في نتائج العقول» لعلاء الدين السمرقندي، طبع بتحقيق محمد زكي عبد البر.

٣٤٧. «ميزان الاعتدال في نقد الرجال» للذهبي، طبع في دار المعرفة بتحقيق علي محمد البجاوي.

٣٤٨. «ميزان العمل» للغزالي، طبع في دار المعارف بتحقيق سليمان دنيا.

٣٤٩. «نتائج الفكر» للسهيلي، طبع في دار الكتب العلمية.

٣٥٠. «نفائس الأصول في شرح المحصول» للقرافي، طبع في مكتبة نزار مصطفى الباز وكتب على غلافه: «دراسة وتحقيق وتعليق عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض».

٣٥١. «النكت والعيون» في التفسير للماوردي، طبع في دار الكتب العلمية بتحقيق عبد المقصود بن عبد الرحيم.

٣٥٢. «نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز» للرازي، طبع في دار صادر بتحقيق نصر الله حاجي مفتي أوغلى.

٣٥٣. «نهاية العقول في دراية الأصول» للرازي، طبع في دار الذخائر بتحقيق سعيد عبد اللطيف فودة.

٣٥٤. «النهاية في غريب الحديث والأثر» لابن الأثير، طبع في وزارة الأوقاف القطرية بتحقيق أحمد بن محمد الخراط.

٣٥٥. «نهاية المطلب في دراية المذهب» في فقه الشافعية لإمام الحرمين، طبع في دار المنهاج بتحقيق عبد العظيم الديب.

٣٥٦. «نهاية الوصول في دراية الأصول» للصفي الهندي، طبع في المكتبة التجارية بمكة المكرمة بتحقيق صالح بن سليمان اليوسف وسعد بن سالم السويح.

٣٥٧. «الواضح في أصول الفقه» لابن عقيل، طبع في مؤسسة الرسالة بتحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي.

٣٥٨. «الودائع لمنصوص الشرائع» لابن سريج، رسالة علمية من تحقيق صالح بن عبد الله بن إبراهيم الدويش.

٣٥٩. «ورد العلل في فهم العلل» للتقي السبكي، من مخطوطة قمت بتصحيحه، وأثبت نصه كاملا في حاشية الكتاب.

٣٦٠. «الوسيط» للغزالي، طبع في دار السلام بتحقيق أحمد محمود إبراهيم.

٣٦١. «الوصول إلى الأصول» لابن برهان، طبع في مكتبة المعارف بتحقيق عبد الحميد علي أبو زنيد.

٣٦٢. «الهداية شرح بداية المبتدي» في الفقه الحنفي للمرغيناني، طبع في إدارة القرآن والعلوم الإسلامية بباكستان بعناية نعيم أشرف نور أحمد.

فهرس المحتويات

الكتاب السابع في الاجتهاد ٥
تعريف الاجتهاد ٦
حكم الاجتهاد ٧
تعريف المجتهد وشروطه ٨
١- شروط المجتهد في نفسه ٨
٢- شروط المجتهد لإيقاع الاجتهاد ١٦
٣- شروط مختلف فيها ١٨
مراتب المجتهدين ٢٣
تجزّي الاجتهاد ٢٥
اجتهاد النبي ٢٦
الاجتهاد في عصر النبي ٢٩
مسألة: المصيب من المجتهدين ٣٣
مسألة: تغير الاجتهاد ٤٠

مسألة: تفويض الحكم لنبي أو مجتهد ٤٧
مسألة: التقليد ٥٠
تعريف التقليد ٥٠
حكم التقليد ٥٥
مسألة: تكرر الواقعة ٥٩
مسألة: تقليد المفضول ٦١
تقليد الميت ٦٣
من يجوز استفتاؤه ٦٥
مسألة: من يجوز له الإفتاء ٧٠
خلو الزمان عن مجتهد ٧٢
لزوم الفتوى ٧٥
التزام مفتٍ أو مذهبٍ معين ٧٧
مسألة: حكم التقليد في أصول الدين ٨٢
أصول الدين
إثبات وجود خالق هو الله الواحد ٩١
الوحدانية ١٠٠

القِدم ١٠٣
حقيقة الله ١٠٦
القدر ١٢١
العِلم ١٢٥
القدرة ١٣٠
الإرادة ١٣٣
البقاء ١٣٧
الأسماء والصفات ١٣٨
الصفات المتشابهة ١٥٠
القرآن ١٥٥
الثواب والعقاب ١٧٦
العدل والظلم ١٨٤
الرؤية ١٨٦
السعيد والشقي ١٩٩
الرضا والمحبة ٢٠٧
الرزق ٢٠٩

الهداية والإضلال ٢١٣
التوفيق والخذلان ٢١٨
اللطف ٢٢٠
الختم والطبع والأكنّة ٢٢١
الماهيات مجعولة ٢٢٣
إرسال الرسل ٢٢٧
خصائص محمد ﷺ في الرسالة ٢٢٩
المفاضلة بين الأنبياء والملائكة ٢٣٣
المعجزة ٢٤٠
الإيمان والإسلام والإحسان ٢٤٦
الفسق ٢٥٥
الشفاعة ٢٥٩
الأجل ٢٦٢
النفس وعَجْب الذنب ٢٦٤
الروح ٢٧٢
الكرامات ٢٨٠

تكفير أهل القبلة ٢٩١
الخروج على السلطان ٣٠١
القبر ومشاهد القيامة ٣٠٣
الجنة والنار ٣١٤
نصب الإمام ٣١٧
لا واجب على الله ٣١٨
المعاد الجسماني ٣١٩
خير الأمة بعد نبيها ٣٢٤
براءة عائشة ٣٣٢
ما جرى بين الصحابة ٣٣٣
أئمة المذاهب الفقهية ٣٣٧
أبو الحسن الأشعري ٣٤٢
طريق الجنيد ٣٤٨
ما لا يضر جهله وتنفع معرفته: ٣٥١
وجود الشيء عينه ٣٥١
المعدوم ليس بشيء ٣٥٤

الاسم المسمى ٣٥٧
أسماء الله توقيفية ٣٦٥
الاستثناء في الإيمان ٣٦٩
الاستدراج ٣٧٥
المشار إليه بـ"أنا" ٣٧٨
الجوهر الفرد ٣٨٤
الحال ٣٩٠
النِّسَب والإضافات ٣٩٥
أحكام العرض ٣٩٧
أ) العرض لا يقوم بالعرض ٣٩٧
ب) العرض لا يبقى زمانين ٣٩٩
ج) العرض لا يحل محلين ٤٠٢
أقسام المعلومات ٤٠٣
الممكن وجودًا وبقاء ٤٠٦
المكان ٤١٢
الخلاء ٤١٧

الزمان ٤٢٠
تداخل الأجسام ٤٢٤
خلو الجوهر عن جميع الأعراض ٤٢٥
الجوهر غير مركب من الأعراض ٤٢٦
الأبعاد ٤٢٧
العلة والمعلول ٤٢٨
اللذة والألم ٤٣٢
أحكام العقل ٤٣٨
خاتمة في علم التصوف ٤٤٠
أول الواجبات ٤٤١
علوّ الهِمّة ودنوّها ٤٤٧
أقسام الخواطر وأحكامها ٤٦٣
أ) الخاطر المأمور به ٤٦٣
ب) الخاطر المنهي عنه ٤٧٠
حديث النفس ٤٧٢
مجاهدة النفس ٤٧٧

التوبة ٤٧٩
ت) الخاطر المشكوك فيه ٤٩١
الخلق والكسب ٤٩٥
التوكل والاكتساب ٥١١
الخاتمة ٥١٩
مراجع العمل ٥٢٣

آخر كتاب «تشنيف المسامع» للزركشي.